diandra kreatif

DARI ETNISITAS HINGGA JEJARING MEDIA

Bunga Rampai Sosiologi Agama

Abd. Aziz Faiz • Ratna Istriyani • Mahatva Yoga Adi Pradana
Nur Afni Khafsoh • Rezza Maulana • M. Yaser Arafat
Effendi Chairi • M. Mujibuddin SM • Laili Alfi Rohmah

DARI ETNISITAS HINGGA JEJARING MEDIA

Bunga Rampai Sosiologi Agama

DARI ETNISITAS HINGGA JEJARING MEDIA

Bunga Rampai Sosiologi Agama

Abd. Aziz Faiz, Ratna Istriyani, Mahatva Yoga Adi Pradana, Nur Afni Khafsoh, Rezza Maulana, M. Yaser Arafat, Effendi Chairi, M. Mujibuddin SM, Laili Alfi Rohmah

diandra kreatif

Diandra Pustaka Indonesia
2020

Dari Etnisitas Hingga Jejaring Media
Bunga Rampai Sosiologi Agama

Penyunting: M. Yaser Arafat
Penata sampul dan Isi: Awal

DIANDRA Pustaka
Anggota IKAPI
Jl. Melati No. 171, Sambilegi Baru Kidul, Maguwoharjo,
Depok, Sleman, Yogyakarta 55282 Telp/Fax. 0274-485222
http://www.diandrabook.com/

Cetakan I, September 2020

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Abd. Aziz Faiz, Ratna Istriyani, Mahatva Yoga Adi Pradana, Nur Afni Khafsoh, Rezza Maulana, M. Yaser Arafat, Effendi Chairi, M. Mujibuddin SM, Laili Alfi Rohmah
Dari Etnisitas Hingga Jejaring Media Bunga Rampai Sosiologi Agama ---- Yogyakarta: Diandra Pustaka 2020
xiv + 212 hlm; 14 x 21 cm

ISBN 978-623-6571-98-9 e-ISBN 978-623-6571-99-6

1. Sosiologi 2. Judul

PRAKATA PROGRAM STUDI

KEILMUAN YANG RELEVAN DAN PROGRESIF SEBAGAI KENISCAYAAN

Rasa syukur yang teramat dalam kami sampaikan ke hadirat Allah swt. yang telah memberikan rahmat, anugerah, dan karunia-Nya yang luar biasa sehingga program Penerbitan Buku Daras oleh Program Studi Sosiologi Agama, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Tahun 2020 ini dapat terlaksana. Salawat dan salam, semoga tercurah kepada junjungan kita, Nabi Muhammad saw. yang senantiasa memberikan dasar keteladanan dalam menjalani kehidupan.

Beberapa tahun belakangan ini Program Studi Sosiologi Agama, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga berupaya mengembangkan pendidikan, penelitian, dan pemberdayaan di bidang Sosiologi Agama yang berwawasan pada realitas sosial keindonesiaan dan keislaman yang multikultural dan berkeadilan. Konsep tersebut digagas dengan sangat serius dan dalam waktu yang lama agar program studi ini memiliki distingsi dalam mengembangkan keilmuannya sendiri yang berbeda dengan Program Studi Sosiologi Agama di tempat lain.

Tentu saja pengembangan pendidikan, penelitian, dan pemberdayaan tersebut memerlukan kajian yang terus-menerus agar ilmu yang diberikan kepada mahasiswa dapat menjawab permasalahan sosial-keagamaan terkini yang merupakan realitas kehidupan. Semua bentuk pengembangan pendidikan, penelitian, dan pemberdayaan di program studi ini perlu didiskusikan dan dipadukan dalam sebuah *frame* agar berjalan dalam misi dan visi program studi. Sebagai upaya pengembangan keilmuan tersebut, pada 2015 Program Studi Sosiologi Agama, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam menerbitkan buku *Bunga Rampai Sosiologi Agama* yang berupaya menjelaskan teori, metode, dan ranah Sosiologi Agama.

Buku yang dicetak ulang pada 2017 itu ditulis oleh para pendiri dan pengajar Program Studi Sosiologi Agama, yaitu Prof. Dr. M. Amin Abdullah, Prof. Dr. Djam'annuri, Dr. Moh Damami, M.Ag., Dra. Nafilah Abdullah, M.Ag. (Alm.) Dr. Muhammad Amin, Lc., M.A., Dr. Moh Soehadha, S.Sos., M.Hum., Dr. Nurus Sa'adah, S.Psi., M.Si., Psikolog, Dr. Munawar Ahmad, S.S., M.Si., Dr. Masroer, S.Ag., M.Si., Dr. Inayah Rohmaniyah, S.Ag., M.Hum., M.A., Dr. Rr. Siti Kurnia Widiastuti, S.Ag., M.Pd., M.A., Dr. Adib Sofia, S.S., M.Hum., dan Dr. Fahruddin Faiz, M.Ag.,

Dalam perjalanannya, selain terus mengembangkan pendidikan, penelitian, dan pemberdayaan yang berwawasan keindonesiaan dan keislaman yang multikultural dan berkeadilan, Program Studi Sosiologi Agama, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga juga dituntut untuk selalu dapat merekonstruksi keilmuan yang *relevan* dan *progresif* terhadap perubahan sosial. Tak hanya soal teoretik, ilmu yang dikembangkan di program studi ini juga sampai pada penerapannya dalam pemberdayaan masyarakat beragama. Tentu saja keilmuan yang *relevan* dan *progresif* tersebut akan diperoleh dalam kajian-kajian yang

memiliki *novelty* dan ditulis dalam perspektif baru.

Oleh karena itu, merupakan sebuah anugerah yang luar biasa ketika Program Studi Sosiologi Agama, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga memiliki banyak sumber daya manusia muda. Mereka diharapkan mampu memiliki kepekaan terhadap masalah yang muncul dari realitas baru dan tentu saja perspektif baru. Mereka adalah dosen-dosen muda, para alumni pengelola Jurnal Sosiologi Agama (JSA), dan para alumni pengelola Laboratorium Sosiologi Agama (LABSA). Kepada merekalah semua pihak berharap keilmuan di program studi ini akan berkembang dan terdepan.

Karya para ilmuwan muda yang dimiliki Program Studi Sosiologi Agama tersebut didiskusikan dan dikompilasi dalam Buku Daras Program Studi Sosiologi Agama 2020 yang memiliki topik-topik menarik dalam berbagai persoalan sosial-keagamaan terkini. Kajian mengenai hubungan antar-kelompok masyarakat dipaparkan dengan sangat apik dalam empat artikel, yaitu (i) "Kelindan Etnisitas di antara Agama dan Negara: Studi Kasus Organisasi PITI"; (ii) "Implikasi Kebijakan Negara pada Agama Pribumi dalam Perspektif Sosio-Antropologi Agama"; (iii) "Penolakan Masyarakat terhadap Gerakan Dakwah Majlis Al-Qur'an (MTA) di Kebumen"; (iv) "Politik Tokoh Agama (Ulama) dalam Kontestasi Pemilukada 2020 Kabupaten Malang", dan (v) "Penolakan Masyarakat Terhadap Gerakan Dakwah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) di Kebumen.

Sementara itu, kajian mengenai persoalan media dipaparkan dengan kritis dalam dua artikel, yaitu (i) "Kitab Klasik PDF Gratis di Internet: Menjelajah Peluang Keberdayaan Literasi" dan (ii) "Konstruksi Media dalam Gerakan Islam Populis 212". Kajian terhadap masyarakat marjinal dipaparkan dengan analisis tajam dalam dua artikel, yaitu (i) "Praktik Sosial Wanita Kerja Mandiri

dalam Merespons Penutupan Lokalisasi di Malang" dan "Fenomena Paradoks Gang Seluler". Tak hanya itu, terdapat pula sebuah artikel teoretis, yaitu "Ketiadaan Otoritas Terpusat dalam Fenomena Kontemporer di Indonesia: Kritik Terhadap Teori Otoritas Max Weber".

Semua tulisan dalam buku bertajuk *Bunga Rampai Sosiologi Agama* kedua ini merupakan pengantar untuk memahami masalah-masalah yang terjadi di tengah masyarakat sekaligus "jendela" untuk melihat perkembangan baru dalam kenyataan sehari-hari serta perkembangan Sosiologi Agama. Di sisa lain, buku daras kedua ini juga merupakan arena pemupukan semangat ilmiah untuk mahasiswa, alumni, dan dosen-dosen muda Program Studi Sosiologi Agama yang akan menjadi cermin untuk melihat fokus atau sasaran kajian Sosiologi Agama terkini.

Terima kasih saya sampaikan kepada Rektor UIN Sunan Kalijaga, Prof. Dr. Phil. Al Makin, S.Ag., M.A. yang merupakan dosen Program Studi Sosiologi Agama, yang telah memberikan *support* dan melindungi penerbitan karya ilmiah prodi ini. Terima kasih pula kami sampaikan kepada Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga yang merupakan dosen Program Studi Sosiologi Agama, yang telah merintis penerbitan *Bunga Rampai Sosiologi Agama* yang pertama dan mendukung penerbitan *Bunga Rampai Sosiologi Agama* yang kedua ini. Tak lupa, terima kasih yang tak terhingga kami sampaikan kepada para penulis kebanggaan kami, M. Yaser Arafat, S.Sos., M.A., Abd Aziz Faiz, S.Sos., M.Hum., Ratna Istriyani, S.Pd., M.A., Mahatva Yoga Adi Pradana, S.Sos., M.Sos., Nur Afni Khafsoh, S.Sos.I., M.Sos., Rezza Maulana, S.Sos., M.A., Effendi Chairi, S.Sos., M.Ag., M. Mujibuddin S.M., S.Sos., M.A., Laili Alfi Rohmah, S.Sos., M.A. serta kepada seluruh dosen dan sivitas akademika UIN Sunan Kalijaga.

Kini di PTKIN terdapat 15 Program Studi Sosiologi Agama yang tersebar di seluruh Indonesia. Setiap saat datang kepada kita wakil-wakil dari program-program studi tersebut untuk melakukan *benchmarking*. Bahkan, sejak 2012 kepemimpinan Asosiasi Sosiologi Agama Indonesia (ASAGI) diamanahkan kepada personal dari Program Studi Sosiologi Agama, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga. Oleh karena itu, tidak ada alasan bagi kita untuk tidak terdepan dan terkemuka. Keberadaan buku ini tentu akan menegaskan bahwa Program Studi Sosiologi Agama, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga terdepan dalam kajian yang *relevan* dan *progresif*.

Yogyakarta, 25 Agustus 2020
Ketua Program Studi
Sosiologi Agama,

Dr. Adib Sofia, S.S., M.Hum.
NIP. 197801152006042001

Daftar Isi

Praktik Sosial Wanita Kerja Mandiri dalam Merespon Penutupan Lokalisasi di Malang

Oleh: Nur Afni Khafsoh

Pendahuluan

Kebijakan pemerintah pasti menimbulkan dampak yang luas bagi masyarakat, termasuk kebijakan penutupan lokalisasi yang marak di sepanjang tahun 2015 terutama di kawasan Jawa Timur, Indonesia. Di Jawa Timur, penutupan lokalisasi dilakukan dengan terbitnya Surat Gubernur Jawa Timur pada 28 April 2014 dengan nomor 460/7705/031/2014 tentang penanganan dan pasca penutupan kawasan lokalisasi di Jawa Timur kepada Kepala Daerah (Wisadirana & Hakim, 2015). Ketujuh lokalisasi yang ditutup itu adalah Desa Kebobang Wonosari, Kalikudu Pujon, Slorok Kecamatan Kromengan, Girun Kecamatan Gondanglegi, Embong miring di Kecamatan Ngantang, serta Sendangbiru Kecamatan Sumbermanjing Wetan.

Kabar penutupan lokalisasi sudah direncanakan sejak tahun 2010 (Sasongko, 2014). Hanya saja realisasinya baru terlaksana pada November tahun 2014. Tujuannya yaitu untuk mengangkat

derajat kemanusiaan WKM dengan mencari penghasilan yang lebih baik. Penutupan lokalisasi ini disertai dengan program pelatihan dan keterampilan serta WKM yang mengikuti program mendapatkan sertifikat sebagai bekal jika sudah tidak menjadi WKM.

Penutupan lokalisasi di Kabupaten Malang dilakukan secara simbolik pada 24 November 2014 (Wisadirana & Hakim, 2015). Dari penutupan itu para Wanita Kerja Mandiri (WKM) diberi uang pesangon untuk membuka usaha. Namun tidak sedikit yang kembali ke dunia prostitusi dengan mencari lahan baru. Menurut hasil wawancara awal dengan relawan program pemberdayaan. Dari 52 WKM yang tinggal di lokalisasi Desa Kebobang, ada 20 orang masih tinggal di lokalisasi Desa Kebobang. Sedangkan lainnya masih melakukan praktik prostitusi meski tidak dilakukan di lokalisasi, tapi dilakukan di tempat-tempat hiburan seperti cafe, karaoke dan tempat lainnya. Padahal pemberdayaan sudah di mulai sejak tahun 2008 (Wawancara, 30 Januari 2016).

Penanganan pemberdayaan Wanita Kerja Mandiri pasca penutupan memang tidak mudah. Apalagi dengan fenomena runtutan penutupan lokalisasi yaitu penutupan lokalisasi Dolly dan lokalisasi lainnya di Jawa Timur. Usaha Pemerintah dengan memberikan sejumlah uang untuk beralih profesi sebagai bentuk tanggung jawab pemerintah terhadap WKM dirasa tidak cukup, karena jika hanya dengan sejumlah uang yang diberikan tidak cukup membuat usaha baru. Bahkan sulit untuk mencukupi kebutuhan hidup selama masa-masa transisi dari WKM ke profesi lainnya. Banyak kalangan WKM yang mencari lokasi mangkal yang baru bahkan malah secara dispora berpindah ke kawasan steril menjadi kawasan prostitusi terselubung.

Peneliti tertarik dengan penelitian ini karena sampai hari ini masalah prostitusi belum mampu diatasi meskipun lokalisasi

prostitusi telah ditutup. Sebenarnya, ketidakberdayaan ekonomi masyarakat lokalisasi juga dirasakan oleh masyarakat umum atau masyarakat miskin lainnya. Permasalahan ini yang sebenarnya perlu dilihat. Bukan hanya selalu melihat persoalan ekonomi. Namun juga kekuatan mental masyarakat yang perlu dikokohkan. Untuk melihat hal yang sebenarnya WKM ingin lakukan dengan program pemberdayaan yang mereka jalani. Selain itu juga melihat peran dari pemerintah sebagai penyelenggara pemberdayaan dan kekuasaanya. Melihat praktik sosial secara mendalam penting dilakukan karena sampai saat ini prostitusi masih saja dilakukan meski lokalisasi sudah ditutup dan program pemberdayaan masih dilakukan. Penelitian ini melihat lebih jauh alasan dari pelaku prostitusi masih melakukan praktik prostitusi.

Ditinjau dari latar belakang yang dikemukakan di atas, peneliti ingin mengetahui bagaimana Wanita Kerja Mandiri menyikapi pemberdayaan. Rumusan Masalah dari penelitian ini adalah Bagaimanakah kehidupan Wanita Kerja Mandiri sebelum dan setelah penutupan lokalisasi, Bagaimanakah praktik sosial Wanita Kerja Mandiri dalam program pemberdayaan dan Bagaimana Pemaknaan Wanita Kerja Mandiri dalam Program Pemberdayaan di Desa Kebobang, Wonosari, Kabupaten Malang.

Dalam penelitian ini mempelajari sebuah fenomena praktik sosial Wanita Kerja Mandiri dalam program pemberdayaan pasca penutupan lokalisasi. Jika selama ini pemberdayaan di lokalisasi dilakukan dengan kondisi berjalannya aktivitas di lokalisasi, maka penelitian ini dilakukan setelah lokalisasi dibubarkan. Namun, meski penelitian ini dilakukan di satu tempat, bisa mendapat gambaran serupa dari tempat-tempat lain yang mengalami pemberdayaan pasca penutupan lokalisasi. Adapun ttujuan dari penelitian ini adalah menganalisis perubahan kehidupan Wanita Kerja Mandiri sebelum dan sesudah penutupan lokalisasi,

menganalisis praktik sosial Wanita Kerja Mandiri dalam program pemberdayaan serta menganalisis sejauh mana pemaknaan WKM dalam melihat program pemberdayaan di lokalisasi Desa Kebobang, Kecamatan Wonosari, Kabupaten Malang, Jawa Timur.

Pisau analisis penelitian ini menggunakan teori praktik sosial Pierre Bourdieu melihat pengalaman dan kebiasaan individu menjadi sangat penting dalam menentukan praktik sosial. Haryatmoko mengatakan bahwa Pierre Bourdieu dalam mengartikan Praktik sosial adalah hasil dinamika dialektis antara internalisasi interior dengan eksternalisasi eksterior atau dinamika dialektis antara internalisasi segala sesuatu yang dialami dan diamati dari luar diri perilaku sosial dengan mengungkapkan segala sesuatu yang telah terinternalisasi dan menjadi bagian dari diri perilaku sosial (Haryatmoko, 2016).

Praktik sosial merupakan hasil dari habitus, modal dan ranah seseorang. Sedangkan habitus sendiri adalah struktur mental atau kognitif yang dengannya orang berhubungan dengan dunia sosial (Adib, 2012). Serangkaian skema internalisasi yang orang gunakan untuk menganalisis, mengevaluasi, memahami, mengapresiasi dunia sosial. Dari proses ini orang akan melakukan praktik sosial.

Praktik sosial menurut Pierre Bourdieu adalah hubungan dialektis antara struktur obyektif dengan fenomena subyektif. Bourdieu bermaksud membawa aktor (individu) ke dalam memiliki peran dalam mempengaruhi struktur (Adib, 2012). Untuk melihat praktik sosial, dapat dilihat dari habitus, modal dan ranahnya. Habitus merupakan pengalaman, kebiasaan seseorang.

Praktik sosial Wanita Kerja Mandiri dapat dianalisis dengan melihat habitus yaitu kebiasaan-kebiasaanya, pengalaman hidupnya. Lalu dilihat modal yang akan dicapai, apakah modal ekonomi, sosial, budaya ataupun simbolik. Serta dilihat dari ranahnya, bagaimana nilai dan norma di dunia prostitusi, struktur

di dalamnya dan bagimana ranah pemberdayaannya.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Desain penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologi. Metode penentuan informan dilakukan dengan menggunakan tekhnik *Snowball Sampling*. Fokus dari penelitian yang berjudul Praktik Sosial Wanita Kerja Mandiri Dalam Merespon Pemberdayaan Pasca Penutupan Lokalisasi di Desa Kebobang Kecamatan Wonosari Kabupaten. Fokus penelitian ini menekankan kepada habitualisasi WKM dengan terlebih dahulu melihat latar belakang WKM sehingga memilih berprofesi sebagai pekerja seks. Kemudian melihat perbedaan dari kondisi WKM sebelum dan sesudah penutupan lokalisasi dengan melihat perubahan pendapatan. Selain itu dalam melihat kehidupan WKM dengan menganalisis keadaan lingkungan dimana WKM tinggal yaitu di lokalisasi Desa Kebobang.

Penelitian ini berfokus dalam melihat praktik sosial WKM dengan pisau analisis membagi dalam 3 sub pembahasan. Yaitu habitus, modal serta ranah dari WKM. Bagaimana habitus, modal WKM beserta ranah pemberdayaan di lokalisasi memberi pengaruh pada tindakan sosial yang WKM lakukan. Sehingga praktik sosial yang dilakukan oleh WKM dapat ditarik menjadi sebuah pemakaan WKM dalam pemberdayaan WKM di lokalisasi Desa Kebobang.

Lokasi penelitian ini berada di Lokalisasi Desa Desa Kebobang, Wonosari, Kabupaten Malang. Lokalisasi ini merupakan satu dari 7 lokalisasi yang terdapat di Kabupaten Malang. Kawasan lain yang juga ditutup adalah Kalikudu Pujon, Slorok Kecamatan Kromengan, Girun Kecamatan Gondanglegi, Embong miring di Kecamatan Ngantang, serta Sendangbiru Kecamatan Sumbermanjing Wetan. Untuk memperoleh data dan mengamati obyek yang ada pada masyarakat Desa Kebobang Wonosari serta

untuk menjawab berbagai pertanyaan yang telah dirumuskan sebelumnya. Maka pengumpulan data dilakukan dengan cara observasi, wawancara dan dokumen.

Proses Habitualisasi Wanita Kerja Mandiri

Ada banyak alasan yang akhirnya seseorang memutuskan untuk tinggal dan bekerja di ranah prostitusi. Saat ini ada 20 WKM yang tinggal di eks lokalisasi Kebobang, Wonosari, Kabupaten Malang. Alasan paling umum seseorang menjadi WKM adalah karena alasan ekonomi. Faktor lainnya adalah kesulitan mencari pekerjaan akhirnya memutuskan untuk bekerja sebagai WKM di lokalisasi. Faktor lainnya adalah karena menjadi korban Human Trafficking atau perdagangan manusia. Selain itu, adanya akses bagi WKM menjadikan banyaknya WKM yang bekerja di lokalisasi.

Mayoritas WKM yang berada di Desa Kebobang adalah janda. Sebagian besar karena ditinggal pergi oleh suaminya. Karena merasa gagal dalam berumah tangga banyak WKM yang menjadikan lokalisasi sebagai tujuan dan sebagai arena mencari pendapatan. Selain dari latar belakang WKM, Habitus juga dapat dilihat dari lingkungan yang terbentuk di mana WKM tinggal. Lingkungan lokalisasi yang membuat seseorang terbiasa dengan habitus seorang WKM. Di mana WKM sepakat dan beradaptasi dengan struktur yang ada di lokalisasi dan menjalankannya. Kegiatan WKM yang membedakan adalah WKM di lokalisasi Desa Kebobang dengan lokalisasi lain adalah para WKM aktif mencari pelanggan sendiri. Tidak seperti di tempat lain yang kebanyakan menunggu pelanggan karena pelanggan dicarikan oleh mucikari. Sehingga WKM memiliki hubungan sosial yang erat dengan pelanggannya.

Namun, ada kalanya WKM juga mengikuti program pemberdayaan di lokalisasi. Mucikari di lokalisasi Kebobang memper-

silahkan para WKM untuk mengikuti program pemberdayaan. Bahkan dirinya juga mencarikan program pemberdayaan untuk para WKM di lokalisasi. Dari sini peran dari mucikari bukan hanya sebagai penyedia wisma atau rumah bagi para WKM, namun juga sebagai pengelola program pemberdayaan di lokalisasi. Sehingga dalam praktik pemberdayaannya keterlibatan mucikari tidak bisa dipisahkan.

Proses habitualisasi Wanita Kerja Mandiri dimulai sejak WKM memutuskan masuk ke lokalisasi sebagai pekerja seks, pengalaman hidup sebelum tinggal di lokalisasi serta kegiatan sehari-hari WKM. Proses inilah yang dalam waktu yang lama membentuk habitus WKM tanpa disadari. Hal ini didukung dengan kondisi lingkungan lokalisasi yang masih melakukan praktik prostitusi meskipun secara tertutup. Sehingga habitus sebagai WKM ini terpelihara.

Modalitas Wanita Kerja Mandiri

Modalitas adalah modal yang memungkinkan seseorang untuk mendapat sesuatu yang ingin dicapai. Dengan kepemilikan modal WKM dapat membangun karir di dalam maupun di luar lokalisasi. Ada beberapa macam modal, di antaranya adalah modal ekonomi, modal budaya, modal simbolik dan modal sosial.

Dari program pemberdayaan ini, Pemerintah melalui Dinas-dinas terkait telah memberikan program untuk WKM agar terbebas dari praktik prostitusi. Sehingga langkah yang digunakan dengan berbagai cara. Seperti ringkasan di bawah ini:

No	Status	Peran	Keterangan
1	Dinas Sosial	Pelatihan Wirausaha	Pelatihan pembuatan aneka makanan dan aksesoris
		Sosialisasi	Sosialisasi penutupan lokalisasi

		Menyalurkan UEP	UEP berasal dari bantuan Kemneterian Sosial RI
2.	Dinas Tenaga Kerja dan Transmigrasi	Pelatihan Wirausaha	Pelatihan kepada pedagang, tukang parkir dan mucikari
3.	Dinas Perindustrian, Perdagangan dan Pasar	Pelatihan industri sebelum penutupan lokalisasi	Asesmen dilakukan untuk menampung aspirasi dan keinginan WKM
		Memberikan alat peraga	
4.	Dinas Koperasi dan Kesra	Pelatihan industry	Bersama Disperindag melakukan program pelatihan sebelum penutupan lokalisasi pada tahun 2013.
5.	Lembaga Swadaya Masyarakat	Pendampingan dan pembinaan Koordinasi dengan Dinas-dinas Panitia pemberdayaan	

Salah satunya dengan pemberian modal ekonomi dengan memberikan WKM Usaha ekonomi produktif. Dana yang diberikan kepada WKM senilai Rp. 4.800.000 untuk setiap masing-masing WKM. Dana ini diberikan bertujuan untuk memberikan bantuan modal kepada WKM agar para WKM mampu melakukan usaha halal dengan memanfaatkan uang tersebut.

Modal bisa berarti modal seseorang untuk menjalin interaksi dengan orang lainnya atau lingkungan. Pada kasus WKM di Desa Kebobang, Modal yang membuat mereka seharusnya bisa keluar dari lokalisasi dan merubah kehidupannya adalah modal ekonomi. Modal ekonomi dilakukan dengan memberikan modal Usaha Ekonomi Produktif senilai Rp. 4.800.000 dan berbagai pelatihan untuk mengasah skill dan bekal membangun usaha. Beberapa Wanita Kerja Mandiri sudah mencoba meski banyak yang gagal. Namun bentuk pemerintah memberikan modal ekonmi sebagai

penguatan WKM dalam kehidupannya.

Modalitas ekonomi yang diberikan cukup membuat WKM untuk beralih profesi dengan usaha. Meski kenyataanya uang tersebut tidak seluruhnya digunakan untuk modal usaha. Ada yang mempergunakannya untuk membayar hutang juga. Modal ekonomi tersebut oleh WKM digunakan untuk mencoba berwirausaha. Namun sayangnya, pemerintah tidak memiliki data yang pasti berapa WKM yang telah berhasi memanfaatkan uang tersebut dengan baik. Sehingga tidak pasti seberapa besar pengaruh pemberian modal ini kepada WKM untuk bisa beralih profesi. Namun, dari WKM yang ditemui, WKM mengatakan bahwa pemberian modal tersebut digunakan untuk berwirausaha. Namun karena gagal dalam usaha WKM memutuskan kembali ke lokalisasi.

Dana yang digulirkan Pemerintah memang sudah diatur penggunaannya. Hal ini juga sudah difasilitasi dengan pendamping pemberdayaan. Namun karena pendampingannya tidak maksimal, maka uang bantuan tersebut diselewengkan untuk membayar hutang. Selain itu profesionalitas dari pendamping juga dipertanyakan karena ketidakmampuan menangani hal tersebut. WKM mencoba untuk menggunakan uang Usaha Ekonomi Produktif untuk berwirausaha. Hanya saja usahanya belum berjalan mulus. Profesi sebagai pedagang sayur ini tidak sesuai dengan pelatihan yang diberikan oleh Dinas-dinas yang menyajikan materi industry rumah tangga. Pelatihan yang diberikan oleh Dinas dalam rangka pemberdayaan WKM justru tidak dilakukan oleh WKM. Selain bantuan Usaha Ekonomi Produktif ini, kebanyakan WKM tidak memiliki modal ekonomi yang kuat karena tanggungan keluarga dan banyaknya hutang.

Pemerintah telah memberikan tempat untuk para WKM berjualan. Tempat ini semacam toko-toko berjumlah 10 unit.

Hanya saja pembagian toko tidak hanya untuk WKM. 8 toko diberikan kepada warga di luar lokalisasi. 2 lainnya diperuntukkan bagi WKM. Hanya saja, toko yang disediakan untuk WKM tidak ditempati atau masih kosong. Hal ini merupakan bentuk modal yang tidak dimaksimalkan oleh WKM.

Selain modal ekonomi ada modal budaya. Modal budaya yang WKM miliki adalah dari beberapa pelatihan yang mereka dapatkan dari program pemberdayaan. Pelatihan tersebut meliputi pelatihan membuat olahan makanan dan pelatihan pembuatan aksesoris. Modal pengetahuan ini sebenarnya penting untuk modal mencari tambahan biaya hidup.

Pemberian modal pengetahuan ini dianggap sangat penting dalam rangka penguatan WKM agar tidak kembali ke lokalisasi. Dengan modal pengetahuan WKM bisa menjalani hidup dengan penghasilan yang halal. Hanya saja, dalam praktiknya tidak demikian. Para WKM merespon pemberian modal pengetahuan ini dengan tanpa hasil. Mereka tidak melakukan tindak lanjut dari program pemberdayaan yang telah diikuti. Pemberian modal pengetahuan kepada Wanita Kerja Mandiri adalah sebagai alternatif karena kebanyakan Wanita Kerja Mandiri tidak memiliki latar belakang pendidikan yang baik. Mayoritas dari WKM berpendidikan SD sehingga tidak memiliki kecakapan pengetahuan yang tinggi.

Namun WKM tidak mempraktikan hasil pelatihan ke dalam kehidupannya. Karena program tersebut tidak diinginkan oleh para WKM. WKM memang antusias dalam mengikuti program pelatihan ini. Namun program pelatihan ini tidak membuat mereka melakukan aksi atas pengetahuan yang sudah mereka miliki. Alasannya adalah karena program tidak sesuai dengan keinginan WKM dan sifat program cenderung *top down*.

Keinginan dan kesadaran WKM tidak sesuai dengan program

yang berikan pemerintah maka hasilnya pun bisa terjawab. WKM tidak menggunakan modal pengetahuan yang dimilikinya dari program pemberdayaan untuk melakukan usaha pasca mendapatkan pemberdayaan.

Selain modal pengetahuan yang diberikan pemerintah melalui pelatihan, WKM sudah rutin mendapat pengetahuan agama dari kegiatan pengajian di Desa Desa Kebobang yang dilaksanakan setiap minggu. Warga Desa Desa Kebobang masih peduli dengan warga lokalisasi Desa Kebobang. Karena dalam agenda pengajian rutin warga lokalisasi yang di dalamnya ada WKM, Mucikari bahkan tukang parkir diajak untuk mengikuti agenda pengajian rutin tersebut. Bahkan agenda pengajian yang dilakukan secara bergilir dari rumah ke rumah juga sering mengadakan pengajian di mushola di area lokalisasi. Hal ini menunjukkan kepemilikan modal budaya oleh WKM selain modal pengetahuan yang diberikan oleh pemerintah.

Selain itu, WKM memiliki modal sosial. Modal Sosial dapat terlihat dari hubungan WKM yang baik antara sesama WKM yang saling menghormati. WKM merasa senasib sepenanggungan profesi sebagai wanita penghibur. Hubungan yang terjalin antara satu WKM dengan WKM lainnya adalah baik meski pada kenyataanya mereka sedang melakukan persaingan di arena prostitusi.

Hubungan antara WKM satu dengan WKM lainnya mulai terjalin dari pertama WKM datang ke lokalisasi. Hubungan yang semakin dekat dengan WKM yang memiliki umur dan kesukaannya sendiri. Modal sosial membuat WKM sulit terlepas dari lokalisasi. Sama halnya hubungan dengan relawan juga baik. Bahkan relawan rela mengeluarkan biaya dan merawat WKM yang sakit

Relawan yang sudah lama mendampingi WKM menolong WKM yang terkena HIV dan AIDS. Keluarga WKM tidak merawat atau menanggung biaya pengobatan. Karena WKM tidak ingin

keluarga mereka mengetahui keadaanya. Orang tua WKM tidak ingin menanggung malu atas perbuatan salah satu anggota keluarganya. Sehingga relawan dan mucikari bekerjasama untuk merawat WKM yang sakit dan melakukan tindakan preventif dengan mewajibkan cek kesehatan bagi para WKM. Namun, hubungan WKM dengan pemerintah selaku penyelenggara pemberdayaan tidak berlangsung baik dan terikat. Hal ini dikarenakan program yang berlangsung tidak berkesinambungan atau dilakukan secara parsial.

Pengalaman yang dirasakan oleh penyelenggara pemberdayaan mengasumsikan bahwa WKM tidak memiliki etikat baik untuk bisa berdaya dan berusaha keluar dari praktik prostitusi. Sehingga dalam praktiknya pemberdaya merasa program yang dilakukan hanya sebagai gugur kewajiban saja karena sulit merubah pandangan WKM yang telah lama terbentuk.

Selain itu, WKM juga memiliki modal simbolik. WKM berdandan dengan bedak tebal dan pakaian yang ketat dan terbuka. Penampilan WKM ini sedikit berbeda dengan saat WKM mengikuti pelatihan. WKM datang dengan pakaian tertutup dan banyak pula yang berkerudung. Hal ini menunjukkan bahwa WKM memiliki etikat untuk berubah menjadi wanita yang lebih baik melalui program pemberdayaan tersebut. Kerudung adalah simbol ketaatan sesorang terhadap ajaran agama. Hal ini menunjukkan bahwa WKM memiliki simbol-simbol dalam setiap tindakan sesuai dengan harapan dan kepentingan yang dibawanya.

Selain itu perubahan penamaan dari Wanita Tuna Susila menjadi Wanita Kerja Mandiri memiliki pengaruh dalam perubahan WKM. Penamaan ini memiliki energi bagi WKM karena mengandung unsur kekuatan untuk bisa hidup mandiri tanpa bergantung dengan lokalisasi dan prostitusi.

Ranah Pemberdayaan di Lokalisasi

Ranah dari penelitian ini adalah program pemberdayaan pasca penutupan lokalisasi. WKM perlu beradaptasi dengan arena-arena yang baru pasca penutupan lokalisasi. Arena pemberdayaan merupakan wilayah WKM untuk bertindak. Pemerintah membantu pembiayaan modal dan pelatihan. Ranah bukan hanya tempat WKM mencari pendapatan dan bertahan hidup, namun juga tempat dialog antara struktur, nilai, norma serta segala sesuatu yang mengikat para WKM.

Bourdie mengatakan bahwa pada dasarnya, arena merupakan tempat persingan dan perjuangan (Haryatmoko. 2016). Persaingan yang dimaksud adalah persaingan WKM dengan WKM lainnya dan penyelenggara dengan penyelenggara lainnya. Proses persaingan ini menghasilkan program pemberdayaan bagi WKM. Sedangkan WKM merespon pemberdayaan dengan praktik sosialnya. Orang yang masuk dalam arena biasanya tidak menyadari persaingan yang dirasakan (Haryatmoko. 2016). Seperti kebanyakan WKM yang tidak menginginkan penutupan lokalisasi dan menjalani program pemberdayaan. Namun karena dipaksa oleh struktur maka WKM tetap mengikuti program tersebut karena mengikuti program dianggap lebih baik. Sehingga WKM berinteraksi dengan struktur yang ada dan dari dalam dirinya terjadi proses internalisasi dan improvisasi lantas menghasilkan eksternalisasi dengan cara mengikuti program tersebut. Terlepas dari motivasi mengikuti program pemberdayaan tersebut.

Arena memiliki banyak posisi yang saling terkait dan memiliki perannya masing-masing. Masing-masing posisi memiliki batasannya dalam struktur yang ditentukan oleh pembatasan modal dan kekuasaan. Modal bukan hanya sebagai alat untuk memiliki posisi tapi juga merupakan sebuah tujuan. Pemerintah sebagai penyelenggara program pemberdayaan menggunakan modalnya

untuk mempengaruhi WKM untuk mengikuti program pemberdayaanya. Sedangkan WKM sebagai obyek pemberdayaan megikuti intruksi penyelenggara dengan memiliki kepentingannya sendiri.

Praktik Sosial Wanita Kerja Mandiri dalam Merespon Pemberdayaan

Praktik sosial dijelaskan oleh Bourdieu dengan rumus praktik = (habitus x modal) + ranah. Maksudnya adalah bahwa praktik sosial adalah hasil dari relasi habitus sebagai produk sejarah WKM sebelum menjadi WKM sampai penutupan lokalisasi dan modal yang dimiliki oleh WKM dan dipertarungkan di ranah pemberdayaan. WKM melakukan praktik sosial dalam pemberdayaan cenderung mengarah kepada modal ekonomi. Sesuai dengan misi pemberdayaan adalah untuk meningkatkan kesejahteaan WKM dan membawa WKM ke arah ekonomi yang lebih baik. Hal ini jelas terlihat dari alasan dari antusiasme WKM mengikuti program pemberdayaan karena adanya tujuan untuk mendapatkan uang saku setelah mengikuti pelatihan.

Keadaan dimana WKM melihat pemberdayaan sebagai ajang mendapatkan uang tidak terlepas dari habitus WKM itu sendiri. habitus yang didapat dari sebelum menjadi WKM hingga lokalisasi ditutup telah menjadikan pola pikir yang selalu melihat uang sebagai tujuan utama. Apalagi dengan modal yang dimiliki WKM menuntut untuk segera mendapatkan uang banyak dan cepat. Sehingga eksternalisasi dari WKM adalah dengan mengarah pada pendapatan yang nyata di depan mata yaitu uang saku pasca pelatihan dan tetap menjalankan profesinya sebagai WKM.

Respon pada masing-masing Wanita Kerja Mandiri terhadap pemberdayaan tentunya berbeda. Hal ini karena habitus dan modal masing-masing WKM berbeda. Habitus dan modal itu bertemu pada atau Ranah. Sehingga menghasilkan interaksi antara inter-

nalisasi eksterior dan eksternalisasi interior. Pertarungan dalam pemberdayaan ini dirasakan bukan hanya dari WKM saja. namun juga dari pihak-pihak pemberdaya sebagai pelaksana kegiatan. Ranah yang didalamya ada modal WKM dan modal dari pelaksana menjadi satu dalam pertarungan di arena pemberdayaan. WKM menginginkan modal ekonominya sedangkan pelaksana pemberdaya memberikan modal ekonomi dan modal pengetahuannya. Keduanya saling tarik menarik sehingga menghasilkan praktik sosial WKM dalam pemberdayaan yang tetap mempertahankan posisinya dengan menginginkan memperoleh modal ekonomi dengan mengabaikan modal pengetahuan yang seharusnya didapatkan.

Program pemberdayaan Wanita Kerja Mandiri direspon baik oleh WKM. Dari pandangan penyelenggara yaitu pihak Dinas yang melakukan program pemberdayaan dan LSM sebagai pendamping menyatakan bahwa program berjalan lancar dan WKM pun antusias mengikuti program pemberdayaan.

Program pemberdayaan yang ditanggapi antusias WKM ini dijadikan sebagai indikator keberhasilan program tersebut. Program ini bertujuan untuk menjadikan WKM memiliki profesi baru dan tidak kembali ke lokalisasi atau dunia prostitusi. Namun, sayangnya tidak ditindaklanjuti dengan pendataan yang dilakukan oleh pihak penyelenggara program tentang sejauh mana program dapat dimanfaatkan oleh para WKM. Respon Wanita Kerja Mandiri ini tidak hanya dilihat dari seberapa antusias Wanita Kerja Mandiri dalam mengikuti program pemberdayaan, namun juga seberapa tinggi Wanita Kerja Mandiri mengaplikasikan pengetahuannya selama mendapatkan bantuan program pemberdayaan dalam kehidupannya. Hasil observasi di lapangan memperlihatkan bahwa Wanita Kerja Mandiri mengikuti program bukan karena merasa butuh dengan pelatihan yang diberikan oleh

Pemerintah, namun lebih kepada imbalan uang yang diberikan pada akhir acara.

Program yang dilaksanakan dengan memberikan uang kepada WKM sebagai stimulus guna menarik minat mengikuti program pemberdayaan. Hal ini disadari betul oleh para pemangku kebijakan dalam pelaksanaan program tersebut. Selain itu, tanggapan dari WKM atas program yang mereka dapatkan pun menuai tanggapan yang sama. WKM melihat bahwa program pemberdayaan ditanggapi dengan positif. Para WKM mengaku senang mengikuti program pemberdayaan.

Ketidakmampuan penyelenggara dalam memberikan program pemberdayaan dengan baik dapat memicu kepada ketidakefektifan program tersebut. Terlebih lagi bahwa pemberdayaan terhadap WKM tidak serta merta dapat dilihat dari kebutuhannya saja. namun juga melihat habitus dari WKM tersebut. Hal ini karena WKM yang telah lama menjalani profesi sebagai wanita penghibur telah memiliki habitus yang kuat dengan pekerjaan yang dilakoni selama ini.

WKM sebenarnya mencoba untuk memperbaiki hidup dengan modal tersebut. Namun, usaha yang dirintis tidak membuahkan laba atau keuntungan sehingga mereka merasa lebih baik kembali ke lokalisasi. Karena kegagalan dalam berbisinis ini menjadikan WKM semakin tegas bahwa habitusnya adalah sebagai WKM bukan sebagai penjual dagangan. WKM dengan antusias mengikuti program pemberdayaan karena ada nilai lain yang ingin didapatkan selain pengetahuan dalam pelatihan. Nilai tersebut adalah nominal uang yang diberikan penyelenggara di akhir acara sebagai sebuah cara memikat minat WKM untuk mengikuti program pelatihan. Hasilnya pelatihan yang diikuti WKM tidak dilakukan pasca WKM mengikuti program pelatihan.

WKM dan pelaksana pemberdayaan sama-sama memi-

liki tujuannya masing-masing yang bertemu dan berinteraksi di dalam Ranah. Ranah pemberdayaan menjadi wadah bagi keduanya untuk saling mempertaruhkan yang dimiliki. WKM tetap pada tuntutan modal ekonomi dengan mendapatkan uang dengan mudah dan cepat dan Pemerintah tetap pada modal budaya dan pengetahuan. Modal-modal ini diperjuangakan oleh masing-masing kelompok. Pelaksana pemberdayaan memiliki modal simbolik dengan berperan sebagai pelaksana dan penyalur pemberdayaan. Sedangkan WKM sebagai obyek pemberdayaan. Maka dengan menggunakan modal ekonomi yang diinginkan oleh WKM menarik minat KWM untuk antusias mengikuti program pembedayaan.

Pemaknaan Wanita Kerja Mandiri Terhadap program Pemberdayaan

Pemaknaan Wanita kerja Mandiri untuk memaknai proses program pemberdayaan yang diberikan kepada mereka. WKM cenderung menganggap program pemberdayaan sebagai ajang untuk mendapatan uang dengan cepat.

Pendapatan yang dihasilkan dahulu sebelum penutupan lokalisasi dianggap cukup tinggi dengan frekuensi kerja yang tidak terlalu berat. Sehingga dalam proses pemberdayaan yang menjadikan uang sebagai motivasi atau stimulus kepada WKM agar mengikuti pemberdayaan menjadikan WKM mengarah uang tersebut.

Kesimpulan

Kebanyakan dari Wanita Kerja Mandiri tidak ingin bekerja sebagai pelaku prostitusi pada awalnya. Banyak yang terjebak karena iming-iming pekerjaan. Namun ada pula yang menjalani profesi sebagai WKM karena memang keinginannya sendiri. Sebe-

narnya WKM memiliki keinginan untuk bisa keluar dari lokalisasi untuk memperbaiki hidupnya, hanya saja kebiasaan yang telah melekat selama menjadi WKM di lokalisasi membuatnya sulit untuk bisa mandiri. Kebiasaan untuk mendapatakan uang secara cepat yang membuat WKM tetap bertahan hidup bergantung dari prostitusi mesipun faktanya lokalisasi telah ditutup.

Pendapatan WKM pasca penutupan lokalisasi cenderung menurun. Namun masih saja banyak WKM yang bertahan di lokalisasi untuk menggantungkan hidup sebagai WKM. Padahal sebelum penutupan sudah diberi dana untuk modal usaha dan biaya hiudp untuk 3 bulan. Namun masih saja ada WKM yang tinggal di eks lokalisasi. Sehingga ini menunjukkan bahwa faktor ekonomi bukan masalah satu-satunya yang dihadapi dalam merencanakan program pemberdayaan.

WKM yang terlanjur dan terbiasa bekerja sebagai perempuan penghibur dengan penghasilan yang didapatnya, akan sangat sulit merubah cara berfikir para WKM. Karena terbiasa dengan mudah untuk mendapatkan uang maka akan selalu berfikir mendapatan uang secara instan. Salah satu praktiknnya dalam mengikuti pemberdayaan adalah karena motivasi untuk mendapatkan uang di akhir pelatihan atau uang transportasi. Keinginan untuk bisa menyerap ilmu selama pelatihan bukanlah prioritas utama. Hal ini diperkuat dengan kegagalan membangun usaha dari bantual modal dari pemerintah yang membuat WKM cenderung tidak ingin beralih profesi. Sehingga dalam praktiknya, jika program yang berjalan di lokalisasi masih mengandalkan uang untuk mengajak WKM beralih profesi, maka seringkali kegagalan yang diterima. Karena dengan mendapatkan bantuan modal bukan dialokasikan untuk membangun usaha kembali, namun menutupi kebutuhan hidup sehari-hari.

Arena prostitusi yang lekat dengan struktur yang mendu-

kung WKM untuk tetap tinggal dan enggan beralih profesi. Arena yang penuh dengan persaingan dari pelaku prostitusi juga merupakan salah satu hal ang membuat WKM tetap bertahan karena sudah memiliki pengetahuan tentang persaingan yang dihadapi. Sedangkan untuk bertarung di arena yang lain WKM merasa telah gagal dan tidak memiliki pengetahuan sebesar pengetahuannya di arena prostitusi.

Habitus yang tertanam pada diri WKM yang selalu menjadikan uang sebagai tujuan atau *money oriented* menjadikan sulitnya WKM diarahkan kepada pekerjaan yang baik dan halal. Kejadian masa lalu yang menyakitkan seperti kegagalan berumah tangga dan kondisi yang memaksa mereka untuk menghidupi kehidupan diri dan keluarga yang memaksa mereka mencari penghasilan yang lebih banyak.

Praktik WKM merespon baik dengan adanya program pemberdayaan. Pemberian modal dimanfaatkan dengan membangun usaha mesipun gagal dan kembali lagi ke lokalisasi. Namun, pemberdayaan berupa pelatihan meski direspon dengan antusiasme yang tinggi tidak mampu memberi dampak yang signifikan. Karena asumsi WKM yang melihat bahwa pemberdayaan dengan metode pelatihan hanya ajang untuk mnedapatkan uang dengan mudah di akhir acara. Sedangkan praktiknya tidak diterapkan sama sekali di kehidupannya.

Sehingga dalam penelitian ini peneliti menemukan proposisi bahwa Habitus seorang WKM berperan penting dalam merespon pemberdayaan. Serta program pemberdayaan yang menggunakan uang dalam prosesnya cenderung menghasilan respon *money oriented* bagi WKM.

Daftar Pustaka

Adib, M. (2012). *Agen dan Struktur dalam Pandangan Pierre Bourdieu*. *eJournal Biokultur*.

Creswell, J. W. (2013). *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Haryatmoko. (2016). *Membongkar Rezim Kepastian Pemikiran Kritis Post-Strukturalis*. Yogyakarta: PT. Kanisius.

Sasongko, D. (2014). *Penutupan Lokalisasi di Malang Terkesan di Paksakan*. Malang: Merdeka.com.

Sugiono. (2008). *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta.

Wisadirana, D., & Hakim, L. (2015). *Perlawanan Sosial Masyarakat Lokalisasi Atas Kebijakan Pemerintah*. Malang: Intelensia Media.

Akar dan Implikasi Kebijakan Negara pada Agama Pribumi dalam Perspektif Sosio-Antropologi Agama[1]

Abd Aziz Faiz

Pendahuluan

Situs terkemuka Vice.com edisi 26 Desember 2018 menurunkan cerita seorang anak berjudul "Ayahku Seorang Penghayat, tapi Dia Tidak Bisa Dimakamkan Sesuai dengan Kepercayaannya". Diceritakan seorang ayah penganut agama Kapribaden meninggal dunia namun ia dimakamkan dengan cara Islam oleh orang-orang disekitarnya. Yang unik dari berita itu, ritual selametan satu hingga tujuh harinya dilakukan dengan dua glombang. Gelombang pertama dengan ritual tahlilan Islam, yang kedua dengan ritual agama Kapribaden.[2] Kenyataan ini menjelaskan banyak hal, antara lain beberadaan eksistensi agama pribumi, agama

---

1 Tulisan ini pernah dipublikasi pada Jurnal Pemberdayaan Masyarakat: Media Pemikiran dan Dakwah Pembangunan, Vol. 2, no. 2 (2018) dengan judul "Kebijakan Negara dalam Mengakomodir Agama Pribumi Perspektif Sosial-Antropologi".

2 Lihat dalam www.vice.com, "Ayahku Seorang Penghayat, Tapi Dia Tak Bisa Dimakamkan Sesuai Kepercayaannya," vice, 2018, https://www.vice.com/id_id/article/bje4ga, diakses pada 8 Januari 2018.

besar yang hegemonik, hingga ketidakhadiran negara yang masih ambigu.

Sebagaimana kita tahu, Indonesia adalah negara yang majemuk yang terdiri dari berbagai etnis, kepercayaan termasuk dalam hal ini agama, bahasa, warna dan lain sebagainya. Negara ini dianugerahi kekayaan keberagaman yang luar biasa. Keragaman ini tampak dalam tidak kurang dari 17.800 pulau dan lebih dari 525 bahasa dan dialeknya yang digunakan oleh ribuan penduduk dengan kemajemukan berbeda.[3] Dalam suku-suku yang beragam itu hidup berbagai agama pribumi yang selama ini tidak diakomodir oleh negara dan tidak diakui sebagai agama.

Data menujukkan bahwa pada tahun 1972 Kantor Sekretariat Kerjasama Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa mencatat lebih kurang 644 sekte, 257 di Jawa Tengah, 83 di Jawa Barat, 55 di Jawa Timur, 83 di Sumatera Barat, 70 di Yogyakarta, 26 di Indonesia Timur, dan sekitar 102 tercatat di tempat lain. Pada tahun 1984 pengawasan aliran kepercayaan masyarakat (Pakem) hanya mengakui 353 sekte keagamaan. Pada tahun 2000 an diperkirakan ada setidaknya 8 juta pengikut aliran tersebut di seluruh Indonesia. Secara regional di Yogyakarta dari 5 kabupaten kota, menjadi tempat bagi lebih dari 74 aliran kepercayaan di tahun 2012.[4] Pelayanan negara kepada aliran kepercayaan yang berjumlah sekitar 8 Juta pengikut masih diskriminatif. Hal ini terjadi baik di masa lalu maupun di era kekinian. Kenyataan ini tidak terlepas dari konsep dan definisi agama yang salah dipahami oleh negara.

Agama pribumi dalam artikel ini adalah agama yang tumbuh

---

3 Tirmidzi Tahir, "Kerukunan Hidup Umat Beragama," in *Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Umat Bergama Di Indonesia* (Jakarta: Departemin Agama Republik Indonesia, 1997), hal. vii.

4 Al Makin, *Challenging Islamic Orthodoxy: Accounts of Lia Eden and Other Prophets in Indonesia*, ed. Adam Possamai (Switzerland: Springer, 2016), hal. 7-8., https://doi.org/10.1007/978-3-319-38978-3.

dan berkembang di Indonesia. Terlepas agama suku-suku yang sudah ratusan tahun ada, atau agama-agama yang selama ini dipandang sebagai aliran kepercayaan—disebut juga dengan Kepercayaan Kepada Tuhan yang Maha Esa[5] seperti aliran kebatinan. Dengan demikian, agama pribumi yang dimaksud penulis adalah agama yang bukan agama-agama besar dunia (*world religion*) sebagaimana diakui sebagai agama resmi negara melalui berbagai instrumen aturan dan kebijakan.

Dalam konteks penyebutan agama pribumi memang ada perdebatan. Ada yang menyebut dengan agama lokal agar ada identifikasi dengan agama dunia yang hadir kemudian seperti Hindu, Budha, Kristen dan Islam. Namun di sisi yang lain istilah agama lokal dipandang memiliki makna streotip karena tidak berkembangnya agama pribumi menjadi agama dunia. Karena itu, ada yang lebih suka menyebut agama pribumi dengan alasan keaslian yang tumbuh sebelum Indonesia lahir, bahkan sebelum agama-agama dunia itu datang. Negara menghadirkan istilah lain bagi agama pribumi, yaitu Penghayat Kepercayaan. Istilah terakhir ini meski sementara waktu diterima namun mengandung problem dasar yang perlu ditelaah lebih jauh terutama dari perspektif sosial-antropologi.

Definisi negara tentang agama telah meminggirkan

---

5 Nama yang populer sebelum disebut "Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa" adalah "Kepercayaan" saja. Penamaan terhadap "Kepercayaan" ini terus menerus mengalami pergeseran sesuai dengan kondisi zaman yang melingkupinya. Mula-mula adalah "Kepercayaan" dan "Kebatinan" pada masa pra-kemerdekaan yang penggunaannya silih berganti. Pada zaman revolusi kemerdekaan mereka disebut "Klenik" dan setelah kemerdekaan disebut dengan "Kebatinan" yang meninggi maknanya sampai tahun 1970-an. Baru kemudian pada menjelang Sidang Umum MPR 1973 akhirnya ditetapkan namanya menjadi "Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa" yang semakin meninggi. Lihat, Mohammad Damami, "Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Pada Periode 1978-1983: Sebuah Sumbangan Pemahaman Tentang Proses Legalisasi Konstitusional dalam Konteks Pluralitas Keberagamaan di Indonesia" (Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, 2010), hal. 8.

agama pribumi. Definisi ini mengandung bias kekuasaan politis dan cenderung hanya mengakomodir kepentingan agama-agama besar. Dampak pendefinisian istilah ini tidak main-main. Selain menciptakan konflik, menghilangkan hak dasar penganut agama lokal, juga menyebabkan identitas mereka—meminjam bahasa Yohannes Mauritz—'dibentuk oleh orang-orang'[6] bukan oleh mereka sendiri.

Agama Menurut Negara: Akar Peminggiran Agama Pribumi

Hubungan agama dan negara dalam konteks Indonesia memang cukup kompleks. Ada yang bilang bahwa agama dan negara ibarat dua sisi mata uang yang tidak bisa dipisahkan. Namun juga tidak benar-benar melebur bahkan tidak bisa dipertemukan. Pada sisi lain juga berpendapat bahwa agama memberikan irama terutama dalam nilai moral dalam kehidupan bernegara. Selain itu, ada juga yang memang benar-benar menginginkan untuk memisahkan dan menyatukan keduanya.

Secara historis, negara tidak pernah lepas dari agama dan begitu pula sebaliknya. Karena hubungan yang tidak bisa dipisahkan itu, agama dan negara dalam konteks Indonesia melahirkan *anekdot,* Indonesia adalah negara "bukan-bukan"—bukan negara sekuler dan bukan negara agama. Namun demikian, selalu ada kebijakan yang lahir dari tangan negara terhadap agama dan ada tuntutan yang terkadang hadir dari agama kepada negara.

Pada dasarnya Indonesia telah mengakamodir semua agama melalui kebijakan negara. Lebih khusus agama resmi yang diakui oleh negara. Hal ini disebut dalam turunan undang-undang dan

---

6 Yohannest Mauritz, "Agama Kaharingan Bukan Budaya': Catatan Proses Inklusif Agama Lokal Melalui Revitalisasi Nilai (Studi Orang-Orang Kaharingan di Desa Rubung Buyung Sampit Kalimantan Tengah)," in *Intoleransi, Revitalisasi Tradisi dan Tantangan Kebinekaan Indonesia*, ed. Ahmad Suaedy (Jakarta: Abdurahman Wahid Center, 2017), hal. 129.

dalam berbagai struktur dan administrasi negara. Ketika sudah ada kebijakan "resmi", secara tidak langsung telah terjadi peminggiran bagi agama lain. Padahal, Indonesia yang multi etnik dan ragam kepercayaan, banyak agama yang tumbuh dan berkembang jauh sebelum negeri ini lahir. Berbagai suku di Indonesia sudah menganut berbagai agama pribumi. Namun sebagai dampak kebijakan pengakuan agama resmi berimplikasi pada peminggiran Agama Pribumi yang lebih dahulu membangun karakter bangsa ini jauh sebelum agama "luar" hadir.

Kebijakan negara tentang pengakuan agama resmi cenderung bersifat politis. Terminologi "agama" yang secara pengertian bahasa dan bersifat ilmiah mestinya digunakan untuk menyebut semua bentuk religi. Namun pemerintah mengubah makna terminologi awal cenderung bersifat politis. Dengan hanya menyebut agama-agama besar dunia (*world religions*) yang ada di Indonesia.[7] Negara membatasi pengertian istilah agama yang beracuan

7 Mari kita lihat definisi agama secara sosial-antropologi. Agama menurut pengertian bahasa dapat disejajarkan dengan istilah *Religion* dalam bahasa Inggris. Berdasarkan pengertian menurut asal katanya "religion" bersal dari istilah latin "religio" yang berarti pendeta atau bapa yang berhak menyatakan benar dan salah menurut sistem keyakinan tertentu. Dalam istilah asli Indonesia maupun komunitas Pribumi menurut komunitas etnis di Indonesia, istilah yang sejajar dengan Religi sangat sulit ditemukan. Pengertian religi yang kemudian dapat disejajarkan dengan pengertian agama dalam bahasa Indonesia ini diberikan oleh Kamus Bahasa Indonesia karya Poerwdarminto. Religi ini diberi pengertian sebagi segenap kepercayaan (kepada tuhan, dewa dan sebagainya) serta dengan ajaran kebaktian dan kewajiban-kewajiban yang bertalian dengan kepercyaan itu. Adapun secara sosial-Antropologis, agama bisa dilihat dari tiga sub, *pertama*, definisi secara substansial, adalah pembahasan pengertian agama dengan melihat isi dari keyakinan dan ritual keagamaan. Misalnya definisi yang diberkan oleh Tylor bahwa agama adalah *Beliefe in Spiritual Being*. Berbeda dengan Durkheim yang mengkritik definisi dari Tylor tersebut, menurutnya agama totemisme, yaitu totem tidak dihuni oleh roh namun dijiwai oleh solidaritas klein dan berkaitan dengan keyakinan dan upacara yang sakral. Yang lainnya adalah Radcliffe Brown bahwa agama adalah suatu pernyataan yang bergantung pada kuasa diluar kuasa kita, yaitu kuasa yang boleh dinamakan kuasa spiritual atau kuasa moral. *Kedua,* difinisi secara fungsional lebih menekankan pada pemahaman terhadap agama berdasarkan pengertian yang diberikan dengan mengkaji fungsi dari doktrin dan praktek keagamaan. Definisi ini berupaya membatasi definisinya pada fungsi agama bagi individu atau *Individual's Meaning System*. Dan masyarakat pendukungnya atau *Meaning For Social Group*. Secara in-

kepada pengakuan agama-agama besar dunia. Dengan demikian, kebijakan yang dikeluarkan pemerintah terkesan memaksakan model pendefinisian agama yang dikotomis-kategoris. Walhasil, agama yang lahir dan tumbuh subur di negeri ini diklasifikan sebagai agama yang tradisional, primitif, pribumi. Sementara agama yang diakui dianggap modern, mendunia dan rasional.[8]

Gagasan ini diperkuat oleh Bowie sehingga mendapat pengakuan dan dipahami oleh negara yang kebijakannya cenderung bersifat politis, antara lain: 1) Didasarkan pada kitab suci yang tertulis (*based on written scripture*). 2) Sistem gagasan yang dianutnya melalui petunjuk (wahyu) yang disampaikan Tuhan kepada para nabi-Nya. 3) Merupakan agama universal dan berpotensi menjadi agama yang dianut oleh berbagai kelompok sosial di dunia. 4) Memiliki potensi untuk menggantikan atau menghegemoni agama pribumi atau *primal religion*. 5) Sistem ritual

---

dividu fungsi agama dipandang memberikan identitas diri, bimbingan dan *Way Of Life* dan pandangan hidup. Sedangkan secara masyarakat, fungsinya sebagai aturan normatif yang secara sosial melegitimasi tindakan sosial. Disini menurut Bellah agama sebagai "nilai sentral' yang berperan dalam sebuah sistem. *Ketiga,* definisi secara simbolis, adalah upaya untuk memahami agama dengan memberikan pengertian agama sebagai sebuah sistem simbol, dimana dalam setiap sistem keyakinan dan praktek agama diasumsikan mengandung semista makna tertentu. Hal ini bisa dilihat dari karya Geertz yang mengatakan bahwa agama sebagai sistem kebudayaan merupakan paduan dari dua aspek yang tidak terpisahkan, yaitu sebagai sistem gagasan dan sistem makna (aspek kognitif), serta agama sebagai sistem nila (aspek evaluatif). Aspek yang pertama ini sebagai refresentasi dari *Model of,* yang merefresentasikan yang telah ada. Sedangkan yang kedua merupakan referesntasi dari *model for* yang merefresentasikan kenyataan yang harus diwujudkan atau sesuatu yang ideal. Tetapi keduanya harus dijembatani oleh sistem simbol. Dengan demikian, maka semista makna dalam kebudayaan dapat difahami secara utuh. Simbol disini merupakan artikulasi dari aspek kognitif menjadi aspek evaluatif dan begitu pula sebaliknya. Itu berarti agama sebagai bagian dari kebudayaan bukanlah refresentasi realitas semata, tetapi ungkapan simbolik dari realitas yang harus diwujudkan dahulu, artinya kebudayaan merupakan konfigurasi yang komplek antara realitas dan sistem nilai yang ada di balik realitas tersebut. Lihat, Moh. Soehadha, "Pengertian Antropologi Tentang Agama dan Pengertian oleh Negara Tentang Agama di Indonesia," *Esensia* 6, no. 2 (2005).

8 Moh. Soehadha, *Metode Penelitian Sosial Kualitatif untuk Studi Agama* (Yogyakarta: Suka Press, 2012), hal. 17.

dan doktrin agama terpisah dari aktivitas (terutama sistem mata pencaharian) yang dilakukan oleh kelompok masyarakat penganutnya.[9]

Kategori Bowie ini dapat dideskripsikan kepada agama besar dunia seperti Islam, Katolik, Protestan, Hindu, Budha dan Konghucu.[10] Kategori demikian ini diamini oleh negara. Menjadi pijakan negara mengeluarkan kebijakan pengakuan mengenai agama resmi. Sedangkan agama yang sifatnya pribumi dianggap primitif dan tradisional. Dampak penyempitan makna Bowie ini berujung pada kategori agama yang hanya diakui oleh negara.

Jika negara mau jujur dan berterus terang, agama pribumi memiliki ciri yang "hampir" sama dengan agama besar dunia lainnya. Walaupun ada penekanan dan karakter berbeda pada aspek-aspek lain yang prinsipil. Agama pribumi memilki karakter: (1) Ajarannya berbasis pada tradisi oral/lisan. (2) Gagasannya bersifat pribumi dan perkembangannya terbatas pada kelompok etnis tertentu yang memiliki bahasa yang sempurna. (3) Merupakan bentuk awal atau dasar dari suatu agama dalam kerangka evolusi agama-agama dunia. (4) Ritual dan berbagi praktik dari agama ini sulit dipisahkan dengan aktivitas sosial ekonomi masyarakat, sulit dipisahkan mana yang dianggap sakral dan profan, serta yang natural dan supranatural.[11] Negara tidak mengakui kategori yang kedua ini. Alih-alih mengakui, negara justru meletakkan agama pribumi sebagai kepercayaan primitif yang harus dibina dan diawasi.

Di sisi yang lain, kegagalan negara dalam mendefinisikan agama pribumi terletak pada makna agama resmi yang diakui oleh

---

9 Moh. Soehadha, "Pengertian Antropologi Tentang Agama Dan Pengertian Oleh Negara Tentang Agama Di Indonesia," hal. 189.

10 Moh Soehadha, *Metode Penelitian Sosial Kualitatif* (Yogyakarta: Suka Press, 2012), hal. 17.

11 Moh. Soehadha, "Pengertian Antropologi Tentang Agama dan Pengertian oleh Negara Tentang Agama di Indonesia," hal. 189.

negara. Pada konteks ini, negara tidak dapat merangkum atau memisahkan sebuah konsep tentang budaya dan agama pribumi sebagai sistem keyakinan sebagai *local genius*. Dalam pengertian sebagai sebuah sistem keyakinan, konsep tentang apa yang dianggap sebagai kekuatan *supra-human* seperti Tuhan, Dewa atau mahluk halus, mestinya dipandang berdasarkan postulat budaya.[12]

Sebagai *local genius*, postulat budaya itu melekat dalam sistem keyakinan yang berujud pada kearifan masyarakat etnis yang mampu menjaga keseimbangan dan beradaptasi dengan lingkungannya. Dalam konteks sosial-budaya Indonesia yang plural dan multikultur serta dihadapkan pada kenyataan tentang adanya berbagai bentuk agama pribumi, maka definisi "agama resmi" cenderung mendasarkan kriteria agama hanya dimiliki agama semitis dan agama besar lain sehingga mempersulit posisi agama-agama pribumi untuk memperoleh pengakuan secara resmi dari negara. Ini menjadi bukti kegagalan pemerintah dalam memberikan batasan tentang apa yang disebut dengan agama.[13] Hemat penulis, pendefinisian agama yang diakui negara menjadi akar masalah atas peminggiran agama pribumi selama ini.

Kebijakan Negara Pada Agama Pribumi

Dalam hidup keagamaan di Indonesia, tampak adanya aneka warna keyakinan ketuhanan. Yang paling tua diwakili oleh agama asli atau agama-agama suku. Selama berabad-abad, agama ini dipegang teguh oleh rakyat sebagai pedoman hidup (*way of life*) sehingga tetap memiliki pengaruh.[14] Namun agama asli ini paling sedikit diketahui. Bahkan sejarah kebijakan negara dalam menga-

---

12 Moh. Soehadha, hal. 189.

13 Moh. Soehadha, hal. 189.

14 Rahcmat Subagya, *Agama Asli Indonesia* (Jakarta: Sinar Harapan, 1961), hal. xiv.

komodir agama selalu terjadi proses peminggiran agama pribumi yang berimplikasi kepada hak-hak dasar penganutnya. Dengan begitu, secara politis sangat tampak bahwa negara gagal melihat kearifan-kearifan agama pribumi atau agama asli yang tumbuh di Indonesia.

Proses peminggiran agama dan budaya pribumi juga bisa ditemukan pada konsep "pembangunisme" dan modernisasi tentang persoalan etnisitas. Terkadang etnisitas dianggap sebagai batu penghalang pembangunan dan modernisasi. Apalagi jika kedua tumpuan konsep tersebut mengalami gesekan diantara etnis yang ada. Gesekan antara pembangunan dan modernisasi sangat tampak terjadi di era Orde Baru. Alhasil, gesekan tersebut memunculkan sikap stereotip bagi agama pribumi. Parahnya, agama pribumi dianggap sebagai penghalang "pembangunisme" dan modernisasi. Karena itu, dianggap seperti "pisau tumpul" yang tidak mampu menjadi daya dorong akselarasi pembangunan bangsa.

Akibat dianggap sebagai penghalang itu, tahun 1952, melalui kebijakan Menteri Agama, negara mengeluarkan Peraturan No. 9 yang mendefinisikan agama pribumi sebagai Aliran Kepercayaan (*via* Ramstedt: 2004, 9).

> "Aliran kepercayaan ialah suatu paham dogmatis, terjalin dengan adat istiadat hidup dari berbagai macam suku bangsa, lebih-lebih pada suku bangsa yang masih terbelakang. Pokok kepercayaannya, apa saja adat hidup nenek moyangnya sepanjang masa".

Konsepsi ini jelas dan sangat terlihat kurang memadai. Di Indonesia, pengaturan tentang agama dan kepercayaan memang ambigu. Asumsi yang dibangun, kepercayaan itu bukan agama sesuai dengan Tap MPR No. IV/1978 tentang Garis-garis Besar

Haluan Negara (GBHN). Meskipun demikian, dokumen-dokumen internasional, seperti *International Covernant on Civil and Political Rights* (ICCPR) kata "religion" selalu bergandengan dengan istilah "belief". Dalam *general comment* disebutkan, pemahaman terhadap *religion* dan *belief* harus diperluas termasuk diantaranya agama dan keyakinan yang bersifat pribumi.[15]

Pemahaman mengenai agama dari sudut pandang yang politis sebagaimana di atas membawa agama pribumi dan segala kearifannya masuk dalam kategori agama yang hanya didefinisikan sebagai kepercayaan saja. Dasar pemahaman yang demikian membawa negara melakukan pembinaan dan mengawasi terhadap agama pribumi dan kebudayaannya. Tentu saja, pengawasan dan pembinaan bagi agama pribumi karena negara menyimpan pikiran yang berbeda. Pada titik ini terjadi bias politik agama-agama besar yang mempengaruhi negara dalam melihat agama-agama pribumi.

Dalam konteks pembinaan terhadap Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa, khususnya pada periode Mukti Ali tahun 1973-1978 dan periode-periode sebelumnya, tampak faktor "pengawasan" yang lebih menonjol. Namun setelah adanya keputusan dalam SU-MPR 1978, yaitu pada masa kepemimpinan H. Alamsyah Ratu Perwiranegara pada tahun 1978-1983, Kepercayaan Terhadap Ketuhanan Yang Maha Esa dilepas dari tanggung jawab Departemen Agama. Dengan demikian, faktor pengawasan terhadap kelompok Kepercayaan Kepada Tuhan Maha Esa menjadi hilang. Setelah keluar keputusan SU-MPR 1978, dari "pengawasan" beralih menjadi "pembinaan" yang ditangani departemen lain, yaitu Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.[16]

---

15 Tedi Kholiludin, "Problem Hak Sipil Penghayat Kepercayaan," Kaskus, 2013, www.kaskus.co.id, diakses 2 Oktober 2013.

16 Mohammad Damami, "Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Pada Periode 1978-1983: Sebuah Sumbangan Pemahaman Tentang Proses Legalisa-

Ketika berubah dari "pegawasan" di Departemen Agama ke "pembinaan" di Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, maka departemen ini membentuk Direktorat Pembinaan Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan yang Maha Esa di bawah Direktorat Jenderal Kebudayaan. Perlakuan yang demikian bahkan alasan pengalihan tanggung jawab ini dari Departemen Agama ke Departemen Pendidikan dan Kebudayaan didasarkan pada asumsi bahwa kepercayaan dan agama Pribumi itu dianggap sebagai kategori "budaya spiritual" yang layak mendapat penjaminan dan pembinaan seperlunya.

Dalam konteks keputusan SU-MPR, seluruh aliran kepercayaan ini menuntut untuk disamakan persis seperti agama resmi. Bahkan diakui sebagai "agama" serta diperlakukan layaknya agama yang diakui dengan menuntut tatacara pernikahan sendiri, kartu tanda penduduk (KTP) sendiri, pemakaman dan tatacara kematian sendiri, serta yang tidak kalah penting, menuntut sumpah atau janji jabatan tersendiri. Hal ini kemudian menimbulkan banyak ketegangan lebih lanjut dengan perdebatan sengit yang berkelanjutan pula terutama dengan umat Islam.[17]

Pada 25-28 September 2012, Direktorat Jenderal Kebudayaan Direktorat Pembinaan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa (YME) dan Tradisi Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan telah selesai menghelat Kongres Nasional Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, Komunitas Adat dan Tradisi di Surabaya. Ada empat tema utama yang menjadi bahan pembicaraan di Kongres tersebut. Pertama, Konsepsi Kepercayaan Terhadap Tuhan YME, Komunitas Adat dan Tradisi. Kedua, advokasi dan pemberdayaan atau peningkatan kapasitas. Ketiga, kelembagaan dan sumber daya manusia. Keempat, kebijakan dan strategi. Suara

---

si Konstitusional Dalam Konteks Pluralitas Keberagamaan di Indonesia," hal. 19.

17 Mohammad Damami, hal. 20.

yang paling kencang terdengar dalam pembicaraan itu adalah soal diskriminasi. Memang ini menjadi pokok soal dalam kehidupan Penghayat Kepercayaan. Di banyak tempat, mereka bermasalah mulai lahir sampai meninggal. Kesulitan mengurus akta kelahiran, kartu tanda penduduk, surat pernikahan dan penguburan jenazah.[18] Namun hasil kongres ini belum menemukan jawaban yang tegas dan pasti dari kebijakan negara menyoal keberadaan dan eksistensi agama pribumi.

Belakangan, negara mulai mereposisi kedudukan agama pribumi. Meski reposisi ini bukan inisiatif negara, namun atas perjuangan panjang penganut agama pribumi yang oleh negara disebut dengan Penghayat Kepercayaan. Reposisi ini berubah setelah melalui rangkaian uji materi di MK atas UU Administrasi Kependudukan Nomor 23 tahun 2006. Melalui uji materi ini negara mengakui eksistensi Penghayat Kepercayaan dimana KK (Kartu Keluarga) dan kolom agama di KTP (Kartu Tanda Penduduk) yang awalnya boleh dikosongkan, maka sejak tahun 2016 berdasarkan keputusan Mahkamah Konstitusi nomor 97/PUU-XIV/2016, kolom agama itu boleh diisi dengan istilah "Penghayat Kepercayaan".

Reposisi ini satu sisi bisa dikatakan bahwa kedudukan agama pribumi setara dengan agama yang lainnya. Dengan demikian, diskriminasi terhadap layanan publik seperti melamar pekerjaan dan sulitnya mengurus hak-hak sipil politik seperti menikah dan lain sebagainya bagi mereka seharusnya tidak lagi mengalami masalah seperti sebelumnya. Namun di sisi yang lain, keputusan ini perlu diberi catatan bahwa negara tetap memisahkan definisi agama dan Penghayat Kepercayaan, meskipun eksistensi mereka saat ini diakui sama.

---

18 Tedi Kholiludin, "Problem Hak Sipil Penghayat Kepercayaan."

Implikasi Kebijakan Negara Terhadap Agama Pribumi

Setelah runtuhnya Soeharto dan masuk pada alam reformasi seperti sekarang ini, patut diakui bahwa ada upaya hukum untuk menjamin hak-hak agama Pribumi atau aliran Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa. Namun tetap saja tidak memadai, jauh dari sempurna dan masih menyisakan banyak persoalan di level implementasi. Kemajuan itu tampak dengan hadirnya Undang-undang Nomor 23 tahun 2006 tentang Administrasi dan Kependudukan (Adminduk), Peraturan Pemerintah nomor 37 tahun 2007 tentang Pelaksanaan UU No. 23 tahun 2006, serta Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata Nomor 43 dan 41 tahun 2009 tentang Pedoman Pelayanan kepada Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan YME.[19] Pengakomodiran ini dilanjutkan melalui putusan

19 Para penganut aliran dan Penghayat Kepercayaan semakin mendapat ruang di mata hukum. Pada masa resim SBY, Menteri Dalam Negerinya Gamawan Fauzi menerbitkan Peraturan Menteri (Permendagri) No. 12 Tahun 2010 yang antara lain memungkinkan penghayat aliran kepercayaan mencatatkan dan melaporkan perkawinan mereka ke Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil sekalipun perkawinan mereka dilangsungkan di luar negeri. Bagi Penghayat Kepercayaan WNA juga dimungkinkan mencatatkan perkawinan dengan menyertakan surat keterangan terjadinya perkawinan dari pemuka Penghayat Kepercayaan. Permendagri itu bukan satu-satunya regulasi yang memberi legitimasi hukum aliran/Penghayat Kepercayaan. Menteri Dalam Negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata (Menbudpar) telah menandatangani Peraturan Bersama Menteri No. 43/41 Tahun 2009 tentang Pedoman Pelayanan Kepada Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Peraturan administrasi kependudukan yang lebih tinggi tingkatannya seperti Perpres No. 25 Tahun 2008 tentang Persyaratan dan Tata Cara Pendaftaran dan Pencatatan Sipil, Peraturan Pemerintah No. 37 Tahun 2007 dan UU yang menjadi payungnya, yakni UU No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan (UU Adminduk), juga memberikan legitimasi bagi Penghayat Kepercayaan. Legitimasi hukum ini berbeda sekali dengan perlakuan yang diterima para Penghayat Kepercayaan selama Orde Baru. Lembar sejarah hukum Indonesia mencatat kasus sengketa pencatatan perkawinan Penghayat Kepercayaan yang bermuara hingga ke Mahkamah Agung. Lihat di http://www.hukumonline.com. Diakses pada tanggal 7 November 2018. Pada tahun 2016 melalui putusan MK pengosongan kolom agama bagi Penghayat Kepercayaan diuji di MK dan MK mengabulkan seluruh permohonan pemohon dengan memperbolehkan kolom agama di KK dan di KTP boleh ditulis dengan “Penghayat Kepercayaan”.

Mahkamah Konstitusi nomor 97/PUU-XIV/2016 atas tindaklanjut uji materi yang dilakukan sejumlah penganut kepercayaan.

Produk UU di atas memberikan kabar bahagia bagi komunitas adat dan agama pribumi. Namun seperti yang telah penulis kemukakan sebelumnya, kebijakan itu masih menyimpan masalah dalam pengimplementasian. Kebijakan negara memang masih didasarkan pada asumsi yang sifatnya politis dan belum didasarkan pada pengertian agama yang bersifat sosial-antropologis mengenai agama. Dengan kebijakan negara yang demikian ada implikasi lain secara sosial-antropologis dan sangat serius dampaknya pada pelayanan maupun eksistensi agama pribumi itu sendiri.

Implikasi yang lebih dan paling jelas dari kebijakan negara sebagaimana disebutkan di atas adalah, agama pribumi masih dipandang hanya sebagai kepercayaan biasa dengan label "budaya spiritual" dan atau Penghayat Kepercayaan. Dengan pemisahan definisi ini, penganut agama pribumi dan atau aliran kepercayaan tersebut dianggap sebagai orang-orang yang "belum beragama" karena mereka tidak menganut agama yang secara politis dianggap sebagai agama-agama besar. Padahal, di Indonesia secara sosial antropologis, ada ratusan etnis dengan identitas kebudayaan yang mempunyai agama pribumi tersendiri dan dipergunakan oleh mereka selama beratus-ratus tahun.

Implikasi selanjutnya adalah, karena mereka belum sepenuhnya dianggap beragama, maka mereka boleh jadi menjadi sasaran islamisasi, kristenisasi, hinduisasi, budhanisasi dan lain sebagainya. Mereka menjadi ladang subur perebutan untuk "diagamakan" sesuai dengan agama-agama besar yang menjadi identitas negara. Dengan demikian, tampak ada simbiosis yang bisa ditarik kesimpulan dari kenyataan ini bahwa ada kepentingan negara dan ada pula kepentingan agama-agama besar yang

berjalan beriringan dengan menjadikan agama pribumi termasuk agama suku aliran kepercayaan atau Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa yang secara politik negara belum sepenuhnya diakui sebagai agama.

Implikasi lainnya adalah, dengan anggapan bahwa penganut agama pribumi "belum beragama" sebagai akibat dari pemberian definisi yang berbeda dari agama besar, maka secara sosiologis memungkinkan terjadinya pemberian "label sesat" dan "sempalan" yang sudah barang tentu sangat diskriminatif. Karena itu, ketika Presiden Soekarno mengeluarkan Keputusan Presiden (Kepres 1, 1965) untuk mengakui agama lain selain agama Islam dan Kristen dengan menyebut agama lainnya seperti Kristen Protestan dan Katolik, Hindu, Budha dan Konghucu yang dianggapnya layak mendapat dukungan negara, namun secara eksplisit ada seruan agar golongan kebatinan atau Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa untuk kembali kepada agama-agama sumbernya yaitu agama-agama yang diakui oleh negara.[20] Keputusan ini memang tampak ditujukan agar agama yang ada di Indonesia harus mendorong pada modernisasi dan kemajuan bangsa Indonesia. Dengan demikian, agama pribumi dipandang sebagai agama yang menghalangi pembangunan.

Implikasi karena "belum beragama"-nya penganut agama pribumi, memungkinkan mereka menjadi sasaran misi agama besar seperti Kristen dan Islam. Kalau itu terjadi—memang sudah terjadi—secara tidak sadar telah melakukan *hegemoni* kepada kultur dan agama pribumi yang selama ini telah lengkap dari syarat untuk disebut agama dan kebudayaannya. Contoh yang paling dasar adalah kelompok-kelompok asli seperti Suku Dayak, Suku Dani dan Suku Sasak di lombok terutama sasak *wetu telu*. Semula

20 Julia Day Howel, "Modernitas dan Spiritualitas Islam dalam Jaringan Baru Sufi Indonesia," in *Urban Sufism* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008), hal. 383.

mereka telah memiliki kelengkapan kosmologi dengan keseimbangannya dan dipercayai dan diyakini serta berfungsi sebagai pedoman atau *way of life* mereka, telah terganggu dan tercerabut dari akar kebudayaannya sendiri dan keyakinan mereka akibat adanya proses kristenisasi dan islamisasi pada mereka selama ini. Menurut penulis, hal ini salah kaprah, karena dengan proses itu secara tidak langsung telah mencabut mereka dari akar kebudayaannya sendiri yang selama ini memiliki fungsi normatifitas dalam keberlangsungan kehidupan mereka.

Penelitian Ahmad Muttaqin pada Agama Pribumi di Kalimantan, telah memberi sebuah narasi baru yang tidak jauh berbeda dengan yang telah penulis kemukakan. Negera cenderung bertindak hegemonik dan agama-agama besar pada agama pribumi. Menurut hasil penelitian itu, paling tidak kebijakan negara dan agama besar mengantarkan agama pribumi pada tiga konflik sekaligus. Pertama, konflik antara agama pribumi dengan pemerintah. Kedua, konflik penganut agama pribumi dengan pelaku misi-misi agama besar. Ketiga, konflik sesama agama besar pelaku misi di wilayah agama lokal.[21]

Penutup

Patut diakui, agama jika diartikan secara definisi, selalu menimbulkan perdebatan. Diskursus atas pendefinisian agama memang tidak akan usai. Namun demikian tetap bisa dideskripsikan secara keilmuan. Dalam konteks negara pun, agama akan selalu menimbulkan perdebatan secara lebih luas. Hal ini terjadi karena sudah ada kepentingan negara yang meminggirkan agama-agama yang lahir dari tradisi dan etnik lokal. Pada sisi lain, akan lebih rumit manakala definisi agama dihadapkan dengan definisi

21 Ahmad Muttaqin, "Redefining Religion: Indonesian Indigenous Religions Vis A Vis State Hegemony (The Case of The Kaharingan-Loksado Dayak, South Borneo)," *Religi* 5, no. 1 (2016): hal. 44.

politik etnis, definisi politik teretori masyarakat, primordialisme, bahkan definisi suku pedalaman sekalipun. Dengan demikian, definisi agama baik secara konsepsi dan praktis-pun patut diakui sangat sulit. Oleh karena kesulitan ini, terkadang kebijakan negara dalam upaya merangkul agama pribumi cenderung bergantung kepada siapa yang berkuasa.

Dalam konteks praktis, negara telah mengakomodir dan mengakui eksistensi agama pribumi dengan nama lain, yaitu Penghayat Kepercayaan, bahkan kedudukannya mungkin setara. Meskipun dalam konteks pelayanan praktis perlu diteliti lebih jauh. Dalam realitas saat ini, negara masih belum menggunakan definisi agama secara sosial-antropologis, tetapi menggunakan definisi yang bias secara politik kekuasaan semata. Misalkan, agama pribumi akan diangkat dan didefinisikan sebagai agama dalam arti *religion* sama seperti agama-agama dunia, pasti akan timbul resistensi keberadaan mereka. Resistensi ini sudah dipastikan hadir dari kalangan umat Islam sendiri yang secara historis mayoritas di Indonesia.

Di sisi yang lain, pemangku kepentingan negara pun diragukan keberaniannya untuk mendefinisikan Penghayat Kepercayaan sebagai agama. Diragukan karena memang ada hitung-hitungan politik yang akan berimplikasi pada peminggiran serta berkurangnya dukungan politik dari pemangku kebijakan. Sebaliknya, ketika agama pribumi tidak diakui sebagai agama, akan mendiskriminasi mereka sebagaimana yang telah terjadi selama ini. Sudah barang tentu, kebijakan negara mempunyai implikasi yang jelas tentang bagaimana kepercayaan mereka dipraktikkan dan disahkan yang mana kaitannya dengan perlindungan, pelayanan dan perlakuan serta pengakuan negara.

Implikasi dari pengakuan negara atas agama pribumi meski dengan nama yang berbeda, administrasi kependudukan dan

pelayanan negara, harus sama sebagaimana perlakukan negara kepada agama besar yang diakui. Ibadahnya dilindungi, mereka bisa memakai sumpah jabatan sesuai dengan keyakinan mereka, mempunyai upacara pernikahan dan kematian sendiri dan lain sebagainya. Dengan demikian, administrasi negara hadir dan melayani agama pribumi sebagaimana agama besar lain yang diakui. Dalam konteks ini negara harus memastikan produk aturan yang dibuatnya sendiri mampu dan memastikan perlakuan dan pelayanan yang setara dengan pemeluk agama "resmi" dan agama pribumi.

Dalam konteks perlakuan yang sama sebagaimana di atas, maka menurut penulis, tidak sulit jika kewenangan dalam penanganan Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa dan atau agama pribumi yang berada di kementerian lain dikembalikan ke Kementerian Agama dengan membentuk BIMAS Pemeluk Kepercayaan Kepada Ketuhanan Yang Maha Esa sebagaimana BIMAS agama-agama besar. Dalam konteks ini cukup satu BIMAS saja, tidak harus semua aliran dan kepercayaan mempunyai BIMAS tersendiri, namun cukup satu yang membawahi semua aliran kepercayaan. Dengan demikian, nantinya tidak akan menimbulkan kecemburuan yang berlebihan dari BIMAS agama-agama lainnya. Di sisi yang lain, pengikut Penghayat Kepercayaan merasa ditempatkan setara dengan agama besar yang telah diakui negara.

Pembentukan BIMAS Penghayat Kepercayaan menurut penulis tidaklah sulit asalkan satu syarat, yaitu berani memutuskan (*political will*) atas nama perlakuan yang sama terhadap seluruh warga negara. Proses ini tidak akan mengganggu terhadap hubungan agama, bahkan juga tidak akan mengganggu pula terhadap stabilitas negara. Justru hal ini akan membangun stabilitas dan keadaan yang kondusif dalam rangka pembangunan Indonesia yang lebih baik. Dalam ruang yang demikian, Peng-

hayat Kepercayaan merasa terlindungi baik dalam konteks kepercayaan dan sosial budayanya.

Daftar Pustaka

Administrator. (2018). Ayahku Seorang Penghayat, Tapi Dia Tak Bisa Dimakamkan Sesuai Kepercayaannya. Retrieved January 8, 2018, from https://www.vice.com/id_id/article/bje4ga

Damami, M. (2010). *Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Pada Periode 1978-1983: Sebuah Sumbangan Pemahaman tentang Proses Legalisasi Konstitusional dalam Konteks Pluralitas Keberagamaan di Indonesia*. Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga.

Howel, J. D. (2008). Modernitas dan Spiritualitas Islam dalam Jaringan Baru Sufi Indonesia. In *Urban Sufism*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Kholiludin, T. (2013). Problem Hak Sipil Penghayat Kepercayaan. Retrieved October 2, 2013, from www.kaskus.co.id

Makin, A. (2016). *Challenging Islamic Orthodoxy: Accounts of Lia Eden and Other Prophets in Indonesia*. (A. Possamai, Ed.). Switzerland: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-38978-3

Mauritz, Y. (2017). Agama Kaharingan Bukan Budaya': Catatan Proses Inklusif Agama Lokal Melalui Revitalisasi Nilai (Studi Orang-Orang Kaharingan di Desa Rubung Buyung Sampit Kalimantan Tengah). In A. Suaedy (Ed.), *Intoleransi, Revitalisasi Tradisi dan Tantangan Kebinekaan Indonesia*. Jakarta: Abdurahman Wahid Center.

Muttaqin, A. (2016). Redefining Religion: Indonesian Indigenous Religions Vis A Vis State Hegemony (The Case of The

Kaharingan-Loksado Dayak, South Borneo). *Religi*, *5*(1).

Soehadha, M. (2005). Pengertian Antropologi tentang Agama dan Pengertian oleh Negara Tentang Agama di Indonesia. *Esensia*, *6*(2).

Soehadha, M. (2012). *Metode Penelitian Sosial Kualitatif untuk Studi Agama*. Yogyakarta: Suka Press.

Soehadha, M. (2012). *Metode Penelitian Sosial Kualitatif*. Yogyakarta: Suka Press.

Subagya, R. (1961). *Agama Asli Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan.

Tahir, T. (1997). Kerukunan Hidup Umat Beragama. In *Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Umat Bergama di Indonesia*. Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia.

Kelindan Etnisitas di antara Agama dan Negara: Studi Kasus Organisasi PITI

Oleh: Rezza Maulana

Pengantar

Awal tulisan ini dilatarbelakangi oleh kesibukan pengurus PITI (Persatuan Islam Tionghoa Indonesia/Pembina Iman Tauhid Islam) wilayah Yogyakarta dalam mempersiapkan diri menyambut Muktamar Nasional PITI ke V. Oleh karena penulis dalam beberapa kesempatan pernah meneliti tentang warga Tionghoa Muslim (PITI) di Yogyakarta, salah satu pengurus mengundang penulis dalam sebuah pertemuan untuk memperbincangkan beberapa hal terkait kesiapan Muktamar. Sayangnya penulis belum bisa memenuhi undangan tersebut hingga kini karena kesibukan lain yang mendesak. Maka dari itu, tulisan ini saya susun sebagai gantinya dan salah satu *urun rembug* menyambut pelaksanaan Munas PITI yang direncanakan pada akhir tahun 2017 digelar di Jakarta.

Menariknya dari Munas tahun 2017 (jika terlaksana) adalah ini merupakan Munas PITI yang keempat yang dapat dilaksanakan pasca Orde Baru dan Munas kelima sejak berdirinya di

tahun 1961. Dengan kata lain, pada masa Orde Baru, PITI hanya dapat menggelar Musyawarah (Muktamar) Nasional sekali yang terjadi pada tahun 1987 (Arief dalam Mansoer, 1994: 2). Munas yang biasanya dilakukan secara rutin berkala, justru pada Munas PITI tidak demikian. Mengapa demikian? Banyak faktor yang mempengaruhi proses pelaksanaan Munas PITI baik masa Orde Baru dan Pasca Orde Baru.

Beberapa diantaranya adalah kebijakan Negara tentang program pembauran atau asimilasi pada masa Presiden Soeharto, khususnya pada masa Orde Baru. Hal ini akan dijelaskan lebih jauh dalam bagian berikut, namun setidaknya ini menjadi petanda awal bahwa etnisitas (Tionghoa) ikut berkelindan dalam hubungan agama (Islam) dan Negara (Indonesia). Di samping itu faktor yang mempengaruhi Munas dari periode ke periode adalah persoalan pergantian kepemimpinan. Bukan hanya siapa dan visi misi apa yang akan diajukan demi kemajuan organisasi tetapi sebelum itu, berapa banyak calon ketua baru (muda) yang maju dalam pemilihan. Mengingat bahwa hingga saat ini PITI masih didominasi orang – orang lama (generasi tua) yang besar bersama lingkungan Orde Baru.

Akar gerakan

Tersedia dengan cukup, jika tidak mau disebut sedikit, referensi yang khusus mengulas keberadaan komunitas Cina muslim di Nusantara sejak pertengahan abad XVI hingga awal abad XX antara lain; Budiman (1979), Giap (1986), de Graaf (2004) dan Al Qurtuby (2003). Disamping itu juga tersedia informasi tentang komunitas Cina muslim yang terdapat dalam pembahasan umum mengenai sejarah komunitas Cina di wilayah tertentu di Nusantara seperti dalam Werdoyo (1990), Lombard dan Salmon (1994), Kwartanada (2010) dan Wirawan (2013: 91-95).

Sepakat dengan apa yang dikemukakan oleh Kwartanada (2010: 5-10) bahwa terdapat kemajuan dan kemunduran hubungan antara keislaman dan kecinaan di Nusantara. Pada masa sebelum kedatangan kolonial Belanda sudah terdapat golongan orang Cina yang mendapat kepercayaan menjadi orang penting di kerajaan Islam, bahkan banyak dari mereka menjadi muslim seperti di Banten, Cirebon, Yogyakarta, Sumenep dan Makassar. Kemunduran hubungan ini terjadi ketika kolonial melihat orang Cina yang masuk Islam sebagai cara mereka untuk menghindari pajak dan pembatasan dalam perdagangan di pedesaan. Oleh karena itu, kolonial membuat pembagian hukum yang mana orang Cina termasuk dalam golongan Timur Asing dan orang lokal setempat, mayoritas muslim, termasuk dalam golongan pribumi.

Masih menurut Kwartanada (2010: 10), walaupun terdapat ketidakstabilan hubungan keduanya, hingga sepertiga awal abad 20 proses konversi orang Tionghoa kedalam Islam masih terus berlangsung. Bahkan pada 1930an muncul beberapa perkumpulan Tionghoa muslim yang dibeberapa daerah di luar Jawa seperti Persatuan Islam Tionghoa (PIT) di Medan, Persatuan Tionghoa Muslim (PTM) di Bengkulu dan Partai Tionghoa Islam Indonesia (PTII) di Makassar.

Menurut hemat penulis, munculnya perkumpulan tersebut didorong oleh beberapa tokoh (elit) yang terinspirasi oleh kebangkitan ideologi Nasionalisme, baik nasionalisme Tionghoa di Indonesia dengan berdirinya THHK tahun 1900 dan terbentuknya Republik China oleh Sun Yat Sen tahun 2012 (Williams, 1960) dan nasionalisme Pan-Islamis dengan kemunculan Serikat Islam tahun 1912. Walaupun keduanya lebih sering dilihat sebagai dua kelompok yang saling berkontestasi baik bidang ekonomi dan politik. Apalagi kemunculan dua organisasi modern tersebut oleh kolonial justru dimanfaatkan sebagai alat untuk menguatkan

segregasi antara orang asing dan orang lokal (Purdey, 2005: 5). Situasi masa itu sebenarnya bisa dianalogikan dengan masa kini ketika pasca Orde Baru kelompok Tionghoa muslim (PITI) merevitalisasi organisasinya seiring dengan kebangkitan identitas dan budaya Tionghoa atau semacam "resinifikasi" dan kebangkitan politik Islam secara beriringan.

Dari tiga perkumpulan tionghoa muslim yang muncul sekitar 1930an, dua diantaranya – PIT dan PTM, merupakan embrio dari perkumpulan yang sekarang dikenal dengan nama Persatuan Islam Tionghoa Indonesia atau Pembina Iman Tauhid Islam. Sedangkan yang terakhir merupakan kelompok yang berbentuk partai, Partai Tionghoa Islam Indonesia. Meski demikian, PTII yang didirikan oleh Ong Kie Ho pada sekitar tahun 1933 dengan sekretarisnya bernama Tjia Goan Liem berhasil mendirikan sekolah Melayu dengan menyediakan kelas agama Islam. Kelas agama ini diasuh oleh Liem An Sui alias Baba Moh Ma'soed, seorang generasi ketiga keluarga tionghoa Makassar yang mendapatkan pendidikan keislaman dari sekolah Hadrami di Surabaya dan sekolah Al Irsyad di Jakarta. Partai ini juga pernah menerbitkan sebuah surat kabar tahun 1936 bernama "Wasilah" meskipun tidak berumur panjang (Lombard dan Salmon, 1994: 120).

PIT berdiri mula – mula di Medan atas inisiatif H Abdul Karim Oey Tjeng Hien, H Abdul Hamid Soei Njo Sek dan Yap A Siong atau H. Abdussomad. Organisasi ini berkembang hingga pasca Perang Dunia kedua dan pindah ke Jakarta pada tahun 1953. Inisiatif mendirikan PIT didasari oleh dorongan dari ketua PP Muhammadiyah saat itu, H. Ibrahim kepada Abdul Karim Oey yang juga seorang aktifis dan konsul Muhammadiyah untuk merangkul saudara sebangsa dari kalangan Tionghoa. Mengingat bahwa kelompok lain (Baperki) juga mampu mengajak warga 'keturunan' menjadi bagian dari warga Negara Indonesia. Akhirnya dengan

beaya sendiri, Abdul Karim Oey mendirikan PIT dengan susunan pengurus awal: Oey Tjeng Hien sebagai penasehat, Hin In Tek (A. Hamid) sebagai ketua, dan anggotanya antara lain Kho Goan Tjin, Tjan Tjiaw Bin, Yap A Siong, Soei Njo Sek, Lim Seng Lian, Ibrahim dan lainnya hingga sejumlah 15 orang (Tendean, 2010: 52).

Kemudian di Bengkulu, Kho Goan Tjin mencoba mendirikan organisasi yang serupa dengan nama Persatuan Tionghoa Muslim (PTM). Akan tetapi Kho Goan Tjin menyadari bahwa perkumpulan ini masih bersifat kedaerahan sehingga tidak bisa mencangkup etnis Tionghoa di daerah lain. Pada akhirnya di tahun 1963 di Jakarta, kedua organisasi ini berkumpul dan memutuskan untuk mendirikan sebuah organisasi baru yang bersifat nasional dengan nama Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI). Susunan pengurus awal terdiri dari; H. M. Isa Idris sebagai penasehat, Abdul Karim Oey sebagai ketua, Kho Goan Tjin sebagai Sekretaris Jenderal, dan Mayor. M. Djohansjah sebagai sekretaris. Sedangkan anggotanya terdiri dari; Hin Eng Tek, Hamid Yap A Siong, Tjan Tjiaw Bin, Soei Ngo Sek, M. Hoesein, Rifai Djaelani dan The Giok Seng (Tendean, 2010: 53).

Jika dilihat dari susunan pengurusnya yang terdapat orang yang bukan Tionghoa, secara eksplisit menunjukkan bahwa organisasi ini tidak hanya bersifat dakwah keagamaan (asaz organisasi dalam AD/ART berdasarkan Al Quran dan Sunnah; AD/ART 1961), tetapi juga bersifat sosial politis yang mengarah pada usaha pembauran. Meskipun demikian, sebagai organisasi minoritas pada pengurusan awal ini posisi penting dalam organisasi masih diduduki oleh orang Tionghoa sendiri.

Menurut penulis, kemunculan organisasi PITI pada tahun 1961 tidak bisa dilepaskan dari situasi sosial politik masa itu dimana kedudukan orang Tionghoa di Indonesia menjadi persoalan ("Masalah Cina") yang dikaitkan dengan status kewargane-

garaan dan pembentukan nasionalisme Indonesia pasca kemerdekaan. Apalagi ditambah dengan situasi politik internasional dimana pemerintahan China berubah haluan menjadi Negara komunis dan dekat dengan Presiden Soekarno. Meskipun pada rentang tahun tersebut hingga 1965, PITI bisa dikatakan tidak terlalu aktif. Karena saat itu ada dua organisasi yang lebih aktif dan massif dalam gerakan sosial politik kewarganegaraan orang Tionghoa yaitu Baperki (Badan Permusyawaratan Kewarganegaraan Indonesia) dan LPKB (Lembaga Pembinaan Kesatuan Bangsa).

Seperti yang digambarkan oleh Coppel (1994: 55), status orang Tionghoa yang berkewarganegaraan Indonesia berdasarkan undang – undang Indonesia juga diakui sebagai warganegara China berdasarkan undang – undang mereka. Hal ini terjadi karena pemerintah China menganut prinsip *ius sanguinis* dalam peraturan perundangan kewarganegaraan dimana setiap anak yang lahir dari seorang ayah Tionghoa (atau ibu Tionghoa jika ayahnya tidak diketahui), maka ia akan dianggap sebagai orang China atau warganegara RRC tanpa mempertimbangkan tempat kelahirannya. Dan sebaliknya, mereka yang berkewarganegaraan Indonesia mendasarkan pada prinsip *ius soli* (berdasarkan tempat tinggal orang tua dan kelahiran) sesuai dengan undang – undang Belanda tahun 1910. Oleh karena itu, bagi orang Tionghoa yang tidak menolak status kewarganegaraan Indonesia, pasca perjanjian Konferensi Meja Bundar pada bulan Desember 1951 dianggap mempunyai kewarganegaraan ganda yaitu Indonesia dan China.

Pada organisasi Tionghoa Totok juga mengalami perpecahan karena sebagian mendukung pemerintah komunis RRC dan sebagian lagi mendukung pemerintahan nasionalis (Kuomintang) di Taiwan. Organisasi yang pro komunis mendapatkan keuntungan dari terbukanya hubungan diplomatik antara Pemerintah Indo-

nesia dengan Pemerintah RRC. Konfrontasi China dengan Amerika di Asia Tenggara juga menimbulkan spekulasi bahwa perantauan China akan menjadi kaki tangan koloni China di berbagai Negara termasuk Indonesia.

Sebelum tahun 1960, tidak ada kebijakan yang dibuat oleh pemerintah Indonesia yang menyeluruh terkait dengan persoalan orang Tionghoa. Beberapa kebijakan yang dibuat hanya terkait dengan bidang tertentu, seperti ekonomi, kewarganegaraan dan pendidikan yang sifatnya sementara. Jika muncul kebijakan nasional lain yang terkait dengan masalah minoritas Tionghoa maka kecenderungannya tergantung oleh inisiatif Menteri yang bersangkutan atau pemimpin militer di daerah – daerah tertentu (Coppel, 1994: 59).

Bertahan di Masa Orde Baru

PITI juga mengalami imbas yang signifikan dari peristiwa 1965. Pada tahun 1967 susunan pengurus dirombak dengan memasukkan banyak personel dari kalangan sipil dan militer. Posisi pembimbing diduduki oleh Letjen H. Sudirman, posisi penasehat diisi oleh beberapa personel antara lain: Jenderal Polisi H. Sutjipto Judodiharjo, Brigjen H. Muchlas Rowi, Brigjen. Pol. H. Drs. Suhadi, H. M Isa Idris, Prof. Hamka, Prof. Dr. Hazairin SH, dan Prof. Dr. H. Rasyidi. Posisi ketua umum dipegang oleh H. Abdul Karim Oey Tjeng Hien, Ketua 1 dipegang oleh H. Yunan Nasution, ketua 2 diisi oleh Ibrahim (Yong kung Yuk) dan Sekjen dipegang oleh Mayor H. M. Djohansjah (Hien, 1982: 5).

Komposisi pengurus di atas menunjukkan bahwa PITI didorong menjadi organisasi atau wadah untuk membantu program asimilasi pemerintah dalam penyelesaian 'Masalah Cina' di Indonesia. Dimana salah satu pendukung kuat program ini adalah pihak Angkatan Darat sebagai eksponen dalam konfrontasi

dengan kelompok komunis / PKI. Di sisi yang lain, pihak PITI sendiri juga tampaknya memahami pengaruh kuat militer AD dalam sosial politik pemerintahan saat itu, sehingga mengajukan bantuan sumber daya manusia yang dapat membantu dakwah dikalangan orang Tionghoa khususnya di daerah – daerah.

Pada tataran politik praktis, PITI diawal Orde Baru dianggap sebagai salah satu ormas Islam yang ikut bergabung dalam penandatanganan piagam pendirian Partai Muslimin Indonesia (PARMUSI) pada tahun 1967 yang diwakilkan oleh RN Ibrahim.[1] Secara personal juga terdapat beberapa tokoh PITI yang aktif dalam partai ini seperti H. Abdul Karim Oey, bahkan ia sempat mendapat tawaran menjadi ketua partai, tetapi menolaknya (Suryadinata, 1993: 110).

Berdasarkan data dari pengurus DPP PITI Khozyn Arief, pada tahun 1970 telah berdiri 10 pengurus wilayah setingkat provinsi antara lain: DKI Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, Yogyakarta, Jawa Timur, Sulawesi Selatan, Kalimantan Barat, Aceh, Sumatera Utara dan Sumatera Selatan. Sedangkan kepengurusan tingkat kota dan kabupaten pada waktu yang sama telah terbentuk sebanyak 22 pengda (Tendean, 2010: 56).

Untuk mempermudah dakwah di kalangan orang Tionghoa yang masih 'totok', terutama yang berbahasa Mandarin, pengurus PITI mengajukan permohonan kepada Menteri Agama perihal pencetakan Al Qur'an dan majalah bulanan berbahasa dan beraksara Mandarin pada tahun 1972. Beberapa point alasan yang dijadikan argumentasi dalam surat permohonan tersebut adalah: 1. Menggunakan bahasa dan tulisan yang dipahami oleh orang Tionghoa akan mempermudah dalam pembelajaran ajaran Islam,

---

1 http://ppp.or.id/page/sejarah.html dan https://parmusi.wordpress.com/2015/01/29/sejarah-persaudaraan-muslimin-indonesia-parmusi/ diakses tgl 19/11/2017.

seperti halnya penggunaan bahasa daerah dan bahasa internasional yang lain, 2. Hasil dakwah akan memperoleh maksimal oleh penggunaan alat dan komunikasi yang dikuasai objek dakwah, 3. Al Quran yang akan dicetak tetap berupa teks Arab dan ditashihkan mengikuti Rabithah Alam Islamy di Mekkah, 4. Penerbitan Al Quran berbahasa Mandarin (terjemah) dilakukan mengikuti kitab lain (Injil) agar dapat mencakup umat yang lebih luas, 5. Rencana penerbitan ini tidak akan mengarah pada eksklusifitas, 6. Sejarah telah membuktikan bahwa Islam telah berhasil dalam menghapus eksklusifitas dan dinding rasialitas dan 7. PITI tidak bermaksud untuk mendirikan masjid khusus dan beribadah secara terpisah.

Sayang sekali permohonan tersebut di atas tidak dikabulkan oleh Menteri Agama yang saat itu dijabat oleh Prof. H. A. Mukti Ali dalam surat No. MA/244/1972 tertanggal 5 Juli 1972. Alasan penolakannya adalah meniadakan tendensi eksklusivisme WNI keturunan asing dan mempercepat jalannya politik asimilasi nasional dan terciptanya kestabilan sosial di masyarakat. Beberapa bulan kemudian PITI justru mendapat surat himbauan dari Kejaksaan Agung untuk tidak menggunakan kata 'Tionghoa' dalam nama organisasinya. Menurut mereka, istilah Tionghoa dalam nama organisasi dapat menimbulkan ketegangan sosial dan jauh dari nilai – nilai universal Islam yang melampaui etnisitas dan ras.

Berdasarkan surat PITI No 101/PP/Pb/1972 tertanggal 5 Desember 1972 organisasi Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI) dibubarkan termasuk organisasi wilayah dan cabangnya. Kemudian pada tanggal 15 Desember 1972, dalam surat No. 1/PP/Pb/1972 PITI dengan nama yang baru Pembina Iman Tauhid Islam melaporkan diri pada Kejaksaan Agung. Dalam pernyataannya, organisasi baru ini telah menunjukkan baktinya pada Agama, Bangsa dan Negara dengan mendirikan organisasi bidang dakwah dan pendidikan dengan nama yang sama tetapi beda singkat-

annya. Sedangkan pengurusnya hampir tidak ada perubahannya (Hien, 1982: 5). Beberapa perubahan lain meliputi lambang organisasi dan penambahan asaz organisasi yaitu Pancasila dan UUD 1945, yang sebelumnya hanya Al Qur'an dan Sunnah.

Gambar 1. Lambang PITI awal

Gambar 2. Lambang PITI pasca 1972

Dengan kata lain adalah pemerintah Orde Baru melihat bahwa asimilasi orang Tionghoa ke dalam masyarakat Indonesia akan berjalan dengan mudah dan menyeluruh jika warga keturunan masuk Islam yang mana merupakan agama mayoritas. Oleh

karena itu, pengurus PITI pun bergerak seiring dengan organisasi lain yang sama visinya seperti Bakom-PKB (Badan Komunikasi Penghayatan Kesatuan Bangsa) ataupun Yayasan Ukhuwah Islamiyah. Bakom-PKB sendiri merupakan lembaga pemerintah yang bernaung di bawah Kementerian Dalam Negeri yang kinerjanya serupa dengan kerja lembaga LPKB (Lembaga Pembinaan Kesatuan Bangsa), bahkan beberapa bekas pengurus LPKB masuk menjadi pengurus Bakom-PKB. Sedangkan Yayasan Ukhuwah Islamiyah merupakan organisasi yang didirikan oleh H. Junus Jahja yang juga merupakan bekas aktifis LPKB yang masuk Islam dan juga menjadi pengurus PITI. Selain dengan lembaga sosial sejenis, PITI juga bekerjasama dengan organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah dan NU. Tetapi tampaknya kelompok Junus Jahja ini lebih dekat dengan Muhammadiyah (Suryadinata, 1988: 95-99).

Pada masa Orde Baru, PITI hanya sekali menggelar Musyawarah Nasional yang melibatkan pengurus pusat dan daerah pada tahun 1987. Pertimbangan pelaksanaan Munas diputuskan dalam Rakernas 1 tahun 1986 dan mengamanatkan untuk menggelar Munas sebelum Pemilu 1987. Satu hal yang penting dari Munas 1 adalah PITI, baik di pusat dan daerah, telah menyesuaikan diri dengan UU No. 8 Tahun 1985 mengenai asaz tunggal Pancasila bagi organisasi kemasyarakatan. Munas pertama tersebut menghasilkan ketua umum yang berlatar belakang militer yaitu Drs. H. Satibi Darwis, karena ketua sebelumnya mengundurkan diri yaitu Jusuf Hamka. Dukungan atau arahan pemerintah terhadap PITI tampak dari sambutan yang disampaikan oleh Menteri Agama saat itu, H. Munawir Sjadjali; "PITI mempunyai peranan penting dan dituntut untuk terus meningkatkan pembinaan kehidupan beragama, sehingga agama benar – benar berperan dalam pembangunan Nasional." (Tendean, 2010: 54).

Pasca Munas pertama PITI melakukan konsolidasi organisasi baik ke dalam dan keluar. Konsolidasi ke dalam ditujukan untuk penertiban dan pembinaan kepengurusan secara vertical mulai dari tingkat DPP, DPW dan DPC di seluruh Indonesia, baik secara tertulis atau dengan kunjungan langsung ke daerah. Hal ini terkait dengan ketaatan prosedur (periodesasi) dalam pembentukan pengurus daerah atau pergantiannya. Meskipun dalam praktiknya hingga saat ini, persoalan ini masih sering terjadi, dimana sebuah kepengurusan diundur, tertunda atau gagal melaksanakan mekanisme musyawarah wilayah sehingga mereka memperpanjang masa kepengurusan sebuah struktur.

Selain kunjungan ke daerah untuk mengkonsolidasikan organisasi, tokoh – tokoh PITI di pusat juga menggelar silaturahmi dan pengajian untuk semakin meneguhkan keimanan anggota yang muallaf. Pelaksanaan pengajian secara terbuka biasanya didukung oleh ormas Islam setempat dan di ruang publik, sedangkan silaturahmi dilakukan di rumah anggota dan secara bergiliran.

Untuk membina hubungan baik dengan pihak luar, PITI terus mengikuti arahan yang dikeluarkan Pemerintah sebagai pembina ormas keislaman, seperti misalnya mendorong untuk ikut menyelenggarakan dan partisipasi dalam perayaan hari besar keagamaan Islam bersama ormas lain (MUI) antara lain, Maulid Nabi dan Isra' Mi'raj. PITI pun menjadi anggota pleno dan aktif dalam MUI seiring dengan masuknya H. Junus Jahja dalam kepengurusan MUI sebagai sekretaris Dewan, termasuk keterlibatannya juga dalam ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia).

Menariknya adalah PITI pada periode ini (1987 – 1992) telah masuk menjadi anggota penuh pada organisasi dakwah internasional yang berpusat di Malaysia yaitu RISEAP (Regional Islamic Da'wah Council of South East Asia and Pacific). Pada salah satu pertemuan resmi RISEAP tahun 1992, DPP PITI mengirim dele-

gasi resmi sejumlah tiga orang. Bahkan dalam kursus agama Islam yang diadakan oleh RISEAP khusus untuk pemuda asal China yang menggunakan pengantar bahasa mandarin, PITI pun menugaskan seorang pengurusnya untuk menjadi pengajar. Pada tahun yang sama, PITI juga mendapat undangan untuk menghadiri peringatan Muhibah Laksamana Cheng Ho serta seminarnya di kota Kunming, Provinsi Yunan, China (Arief dalam Mansoer, 1994: 3).

Hingga akhir masa Orde Baru, PITI terus berjalan beriringan dengan program Pemerintah mengenai asimilasi wajar melalui dakwah Islam kepada umat khususnya orang Tionghoa di Indonesia. Bersama dengan organisasi keislaman yang dekat dengan pemerintah semacam Muhammadiyah, NU, MUI dan PDHI, PITI aktif terlibat dalam berbagai kegiatan sosial keagamaan. Oleh karena itu sangat kecil kemungkinannya untuk menonjolkan identitas etnis dalam membangun hubungan dengan masyarakat sekitarnya di ruang publik. Penulis melihat bahwa PITI pada masa ini berada diposisi akomodatif terhadap kebijakan pemerintah baik terkait agama ataupun etnisitas.

PITI Pasca Orde Baru

Ketika pemerintahan Orde Baru lengser pada tahun 1998, secara perlahan ruang gerak orang Tionghoa Indonesia menjadi lebih terbuka dan dinamis. Terpilihnya KH Abdurrahman Wahid sebagai presiden dalam pemilu tahun 2000 telah melahirkan kebijakan yang memihak posisi orang Tionghoa, seperti mencabut Inpres No 14/1967 tentang pembatasan praktik agama, kepercayaan dan adat istiadat China. Indikator lain yang menunjukkan revitalisasi budaya Tionghoa antara lain, menguatnya politik identitas etnis orang Tionghoa (Hoon, 2008), organisasi sosial (Giblin, 2003) dan tionghoa muslim (Weng, 2011).

Pada tahun 2000 PITI menyelenggarakan Munas ke 2 di

Jakarta dengan melahirkan keputusan untuk menggunakan kembali akronim Persatuan Islam Tionghoa Indonesia bersamaan dengan akronim Pembina Iman Tauhid Islam (Gbr. 3). Hal ini tampaknya menguatkan kembali identitas organisasi sebagai perkumpulan orang Tionghoa Muslim yang bergerak di bidang dakwah dan sosial. Disamping itu adalah usaha untuk konsolidasi pengurus PITI yang berada di daerah, baik tingkat provinsi ataupun kota / kabupaten.

Gambar 3. Lambang PITI pasca Orba

Lima tahun kemudian PITI berhasil menyelenggarakan Munas ke 3 dengan lokasi di Surabaya. Pada munas ini pun kembali menegaskan penggunaan istilah Tionghoa dalam akronim PITI, meskipun konsekuensinya hingga sekarang masih belum mempunyai akta notaris pendirian organisasi. Pada asas dan sifat organisasi, Bab II Pasal 4, PITI menegaskan sebagai organisasi yang berasaskan Islam dan berdasarkan Pancasila yang bersifat terbuka, demokratis, mandiri, bebas tidak bertalian dengan orga-

nisasi sosial politik manapun. Seperti yang disampaikan oleh Menteri Agama, Dr. Tarmizi Taher dalam buku hasil Munas ke 3 PITI bahwa mempunyai peranan penting sebagai integrator nasional untuk mencegah ancaman integrasi nasional yaitu agama, ekonomi dan hukum serta pendidikan (buku hasil Munas 3, 2005).

Menariknya, di dalam Program Sosial Budaya dan Pendidikan terdapat poin – poin spesifik natara lain, 1) ikut menggali dan melestarikan budaya setempat yang tidak bertentangan dengan syariat Islam, 2) Mensosialisasikan budaya-budaya Islam bagi muslim Tionghoa khususnya dan masyarakat pada umumnya, dan 3) mensosialisasikan budaya-budaya Islam Tiongkok (dari RRC) kepada kaum muslim Tionghoa dan masyarakat Indonesia (buku hasil Munas 3, 2005: 31). Salah satu petanda dari program di atas adalah kemunculan masjid berarsitektur China dengan nama Masjid Cheng Ho yang bertebar di berbagai daerah, terutama basis PITI (Weng, 2011: 77-117).

Catatan Penutup

Melihat masa awal perkembangan organisasi PITI dapat ditengarai bahwa lembaga ini lahir bukan diruang hampa, tetapi berada ditengah situasi social politik Negara yang sedang membentuk tatanan dan identitas bangsa. Tak bisa dipungkiri bahwa para tokoh pendiri PITI adalah bagian dari gerakan social masyarakat yang terlibat dalam social politik Negara. Pada masa Orde Baru, PITI cenderung akomodatif terhadap semua kebijakan pemerintah. Sedangkan pada masa pasca Orde Baru PITI lebih terbuka dan ikut berkontestasi baik secara social, politik dan kultural diantara organisasi ketionghoaan dan juga keislaman.

Semenjak hasil Munas 4 tahun 2012 yang berlangsung di Pontianak, PITI berada dibawah kepemimpinan H. Anton Medan. Meskipun diawal kinerja tampak memberikan harapan yang cerah

dari langkah organisasi, akan tetapi ditengah jalan mulai banyak pengurus yang mundur teratur. Apalagi ada kecenderungan politisasi dalam berbagai peristiwa politik di tanah air.

Melihat kembali langkah PITI dari awal hingga kini, setidaknya kita bisa membaca bahwa organisasi ini merupakan organisasi massa yang berbasis pada identitas etnis sekaligus religious. Sehingga dinamika social politk di Indonesia yang membawa entitas keduanya tentu akan berpengaruh pada organisasi dan orang-orang di dalamnya. Dan mereka yang berada di dalam organisasi tersebut bukanlah sebuah kelompok yang homogen, tetapi sangat plural. Oleh karena itu, jika seseorang anggota atau simpatisan yang ingin berpolitk praktis mestinya lepas dari nama organisasi PITI.

Daftar Pustaka

Al Qurtuby, Sumanto, *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV & XVI*, Yogyakarta: INSPEAL dan INTI, 2003.

Arief, Khozyn. "Sejarah dan Perkembangan PITI: Kiprah PITI di Gelanggang Nasional" dalam *Buku Panduan Seminar dan Muswil PITI Yogyakarta*, Moh. Amien Mansoer (Peny), Yogyakarta: Tanpa Penerbit, 1994.

Budiman, Amen. *Masyarakat Islam Tionghoa di Indonesia*. Semarang: Tanjung Sari, 1979.

Coppel, Charles A, *Tionghoa Indonesia Dalam Krisis*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994.

de Graaf, H.J, Theodore G.Th. Pigeaud, *Cina Muslim di Jawa abad XV dan XVI: Antara Historisitas dan Mitos,* Jakarta: Tiara Wacana, 2004.

Giap, The Siauw. *Cina Muslim di Indonesia* (terj), Jakarta: Yayasan

Ukhuwah Islamiyah, 1986.

Hien, H. Abdul Karim Oey Tjeng, *Mengabdi Agama, Nusa dan Bangsa, Sahabat Karib Bung Karno*, Jakarta: Gunung Agung, 1982.

Hoon, Chang You, *Chinese Identity in Post-Suharto Indonesia: Culture, Politics and Media*, Sussex: Academic Press, 2008.

Kwartanada, Didi. "Dari Muslim Tionghoa ke Tionghoa Muslim: Perjumpaan Tionghoa dengan Islam di Nusantara Abad XVI – XXI" Kata Pengantar dalam Rezza Maulana, *Tionghoa Muslim / Muslim Tionghoa Selanjutnya*. Yogyakarta: Impulse-Kanisius, 2010.

Lombard, Denys and Claudine Salmon, "Islam and Chineseness" dalam *Indonesia*, Volume 57 (April 1994), pp. 115-132.

Purdey, Jemma, *Anti-Chinese Violence in Indonesia, 1996-1999*, Singapore: NUS Press, 2005.

Salmon, Claudine, "Ancestral Halls, Funeral Associations, and Attempts at Resinicization in Nineteenth-Century Netherlands India" dalam *Sojourners and settlers : histories of Southeast Asia and the Chinese : in honour of Jennifer Cushman,* Anthony Reid (Ed), St Leonards, NSW : Allen & Unwin, 1996.

Suryadinata, Leo. *Kebudayaan Minoritas Tionghoa di Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 1988.

______, *Peranakan's Search for National Identity*, Singapore: Times Academic Press, 1993

Tendean, Nia Paramita. *Pembina Iman Tauhid Islam (PITI) Sebagai Salah Satu Wadah Asimilasi Etnis Tionghoa di Indonesia 1972-1987*, Skripsi, Jakarta: Prodi Ilmu Sejarah - FIPB Universitas Indonesia. 2010

Williams, Lea E, *Overseas Chinese Nationalism: The Genesis of the*

Pan-Chinese Movement in Indonesia 1900-1916, Glencoe, Ill: Free Press, 1960.

Wirawan, Yerry, *Sejarah masyarakat Tionghoa Makassar: dari abad ke-17 hingga ke-20,* Jakarta: Gramedia-EFEO, 2013.

Werdoyo, T.S. 1990. *Tan Jin Sing; Dari Kapiten Cina sampai Bupati Yogyakarta*, Jakarta: Grafiti.

Hew, Wai Weng. *Negotiating Ethnicity and Religiosity: Chinese Muslim Identities in Post-New Order Indonesia*, Canberra: College of Asia and the Pacific, The Australian National University, 2011.

Kitab Klasik PDF Gratis di Internet: Menjelajah Peluang Keberdayaan Literasi

Oleh: M. Yaser Arafat

Latar Belakang

Kitab atau buku adalah ibu peradaban dunia. Peradaban modern ditonggaki oleh buku-buku Rene Descartes, Newton, dan para pemikir abad pertengahan. Kapitalisme dan Sosialisme-Komunisme, masing-masing dipahat oleh buku *The Wealth of Nation*-nya Adam Smith dan *Das Kapital*-nya Karl Marx. Peradaban Islam bahkan diilhami oleh buku suci, al-Quran. Khazanah Islam memiliki kitab-kitab dalam berbagai disiplin ilmu. Misalnya kitab *Rasail Ikhwan alShafa wa Khilan al-Wafa,* yang berisi bab-bab tentang matematika, fisika, aritmatika, astronomi, geografi, ilmu falak, dasar-dasar nuklir, sampai pasal perjalanan spiritual seorang manusia dalam hubungannya dengan maklumat perbintangan. Kitab tersebut ditulis oleh perkumpulan rahasia *Ikhwan al-Shafa* yang hidup pada abad ke-9 M. Mereka membahas ilmu pengetahuan dalam arti terluasnya secara lintas disiplin.

Selain kitab milik itu ada ada kitab *Hikmat al-Isyraq* karya Syihabuddin Suhrawardi, filsuf mulsim-Persia abad ke-11. Kitab itu sendiri berbicara mengenai perangkat teoretik-praktik ilmu *ladunni,* yaitu ilmu yang bila diperoleh oleh seorang manusia, ia akan mengetahui sesuatu tanpa ia pernah tahu sebelumnya. Ilmu ini biasa disebut pengetahuan non-konseptual. Ada pula kitab *Fushush al-Hikam* karya Ibnu Arabi, *Nahwu al-Qulub* karya Abdul Qasim al-Qusyairi, *Fath al-Bari bi Syarhi Shahih al-Bukhari* karya Imam Ibnu Hajar al-'Asqalani, hingga kitab-kitab klasik lainnya yang masih asing terdengar.

Sayangnya, tidak semua kitab bisa dibaca, dimiliki, dan dibeli. Lebih-kurang karena sekian keterbatasan insani. Tersering di antaranya adalah musabab ekonomi. Memang, buku-buku yang dijual di toko buku terkadang tidak terlalu bersahabat dengan kantong. Musabab terpenting lainnya adalah keterbatasan sumber penyedia buku. Bisa jadi karena buku tersebut masih asing. Bisa pula karena cetakannya terbatas. Memang, kitab-kitab tersebut sulit dicari di toko buku, akan tetapi, ia tersimpan dalam format PDF di dunia maya, tepatnya di beberapa *website* atau *blog* yang bergerak dalam bidang tersebut.

Sejak kehadiran berbagai situs penyedia buku elektronik *(e-book)* di internet, kendala-kendala tersebut tampaknya bisa diatasi. Satu di antara situs penyedia buku elektronik yang paling populer adalah www.library.nu yang kini telah gulung karpet. Saya sering mengunduh berbagai buku dari situs ini. Manfaat paripurnanya adalah, selain memperoleh buku secara gratis, cakrawala keberaksaraan juga dapat sedikit mencerah. Pada tataran perkembangan dunia perbukuan, fakta ini termasuk terobosan baru. Bukan kebetulan pula, buku-buku berbahasa asing yang dijual di pasar buku, untuk ukuran mahasiswa *pas-pasan*, ternyata tidak terjangkau harganya. Cara paling mudah untuk

mendapatkannya adalah dengan mem*photocopy*nya. Tapi itu bukanlah solusi permanen.

Soalnya, buku *photocopy*an kalah wibawa dari buku elektronik yang telah dicetak. Bila dibandingkan dengan harga buku "asli" yang dijual di toko buku, selisih harganya juga tidak jauh. Harga buku berjudul *Picturing Islam; Art and Ethics in a Muslim Lifeworld* karya Kenneth M. George, pada tahun 2013, di situs www.amazon.com dijual seharga $33.95 dengan diskon 14%. Jadi buku itu seharga $29.8. Bila dikonversi ke dalam rupiah berstandar Rp.9500,- per $1, diperkirakan harganya sekira Rp. 283.100,-. Tentu bagi golongan mahasiswa atau penikmat buku yang belum berpenghasilan tetap atau berpenghasilan *pas-pasan*, keadaan tersebut cukup jauh untuk dijangkau. Sebagai solusi, buku setebal lebih dari 164 halaman tersebut bisa diunduh, lalu dicetak hanya dengan mengeluarkan uang Rp. 25.000,-. Itu untuk kasus buku-buku berbahasa Inggris yang tidak terlalu sulit dijangkau. Bagaimana dengan buku-buku berbahasa Arab atau yang lazim disebut kitab, terutama yang tergolong kitab klasik *(kutubu al-turats)*?

Buku-buku atau kitab klasik berbahasa Arab, terutama karena faktor eksistensi kebahasaannya yang tidak semendunia Bahasa Inggris, tidak terlalu populer di dalam dunia akademik. Padahal ada milyaran kitab-kitab klasik berbahasa Arab yang sejak abad ke-6 hingga masa pra-renaisans telah merajai peradaban ilmiah dunia. Transmisi kebesaran peradaban Yunani ke peradaban Barat modern tidak akan pernah terjadi bila khazanah pengetahuan Yunani tidak pernah diolah, dikelola, dan dipoles secara apik oleh peradaban Islam sejak masa Nabi Muhammad saw. Hanya saja entah karena berbagai hal kompleks yang membutuhkan perbincangan multiaspek, khazanah kitab-kitab klasik tersebut seolah tenggelam. Bila tidak sulit diperoleh, ia tetap menjadi asing.

Lagi-lagi faktor kebahasaan menjadi tembok tangguh di sana.

Selain itu, buku-buku berbahasa Arab juga terkenal sangat tebal hingga berjilid-jilid. Misalnya saja kitab Tafsir *Mafatih al-Ghayb* karya Fakhruddin al-Razi (1149-1209) yang berjumlah 32 jilid. Masing-masing jilid berisi sekira 200-300 halaman. Berapa harga kitab tersebut bila dibeli di toko? Sebagai informasi, di toko buku kitab-kitab berbahasa Arab, harga sebuah kitab setebal 200-300 halaman berkisar di angka lebih-kurang Rp.100.000,-. Bila harga itu dikali 32 jilid, berarti sekurang-kurangnya, pembeli membutuhkan uang di atas Rp. 3.000.000,-. Tentu saja perkara harga bukanlah hal utama. Harga hanya satu di antara berbagai sebab ketidakterjangkauan kitab-kitab klasik itu yang berefek pada ancaman kepunahan khazanah keilmuan manusia.

Judul terpentingnya adalah ketersediaan dan kemudahan kitab-kitab tersebut untuk diperoleh secara cuma-cuma yang telah dikemas dalam bentuk PDF *(Portable Document Format)*. Sehingga ia dengan sangat mudah disalin, disebarkan, dan diperoleh di dunia maya. Saya, dalam beberapa kali penelusuran, menemukan dua situs penyedia buku elektronik berbahasa Arab, yaitu www.waqfeya.com dan www.kitabklasik.net. Ada ratusan judul kitab-kitab klasik yang tersimpan di sana. Tidak terhitung pula kitab-kitab klasik yang tergolong babon peradaban ilmiah. Seperti kitab *Shahih al-Bukhari*, yaitu kitab kumpulan sabda Nabi Muhammad saw yang ditulis oleh Imam Bukhari (810-870). Bila dilihat dengan kacamata antropologi, kitab tersebut adalah karya etnografi dari abad ke-8 M atau 200 tahun pasca wafatnya Nabi Muhammad SAW.

Imam Bukhari memulai langkah penyusunan etnografi itu sejak ia berumur 16 tahun. Selama itu, ia mendapatkan 2.602 hadis ditambah beberapa “hadis kembar”. Bila ditotal jumlahnya mencapai 9.802 hadis. Awalnya ia mengumpulkan lebih dari 300 ribu hadis. Tapi setelah disaring, ia memutuskan untuk hanya

memuat sejumlah hadis sebagaimana tersebut di atas. Itupun, setiap kali sebuah hadis akan ditulis, ia terlebih dahulu melakuan shalat hajat. Supaya Allah swt melimpahkan petunjuk, perkenan, persetujuan, dan ketetapan. Hingga kini, kitab tersebut beredar dalam berbagai versi cetakan.

Kitab *Shahih al-Bukhari* yang saya unduh diterbitkan oleh Maktabat al-Rusyd, Saudi Arabia, yang dikemas menjadi satu jilid yang tebalnya mencapai 1316 halaman. Ini belum terhitung kitab-kitab yang dikarang oleh para ulama pasca Imam Bukhari yang tampil sebagai pen*syarah* atau penjabar makna dan maksud dari kata perkata setiap hadis yang terdapat di dalam kitab itu. Selain itu di sana ada juga kitab *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* karya Syekh Wahbah al-Zuhailiy, seorang sarjana di abad ke-20 ini, yang terdiri dari 8 jilid. Satu jilid setebal lebih dari 600 halaman. Bahkan ada yang berjumlah 900 halaman. Harga kitab tersebut di toko buku mencapai angka lebih di atas ari Rp.1.500.000,-.

Pasal terpentingnya tentu saja tidak berada di dalam sederet daftar harga. Ketika buku-buku klasik sulit dijangkau serta faktor keterbatasan geografis dan harga merupakan satu di antara penyebabnya, upaya formatisasi kitab-kitab klasik Islam, dari kitab fisik menjadi kitab elektronik dan disebarkan secara gratis melalui situs dunia maya, merupakan suatu gerakan pendorong kegesitan berliterasi masyarakat. Kitab-kitab klasik yang jumlahnya milyaran itu merupakan tradisi ilmiah yang telah menyumsum ke dalam belulang sejarah peradaban manusia. Tidak hanya peradaban Islam. Terhitung sejak masa ketika kekhalifahan atau tatanan birokrasi-administrasi masyarakat pasca kematian Nabi Muhammad SAW dipegang oleh Ali bin Abi Thalib sejak tahun 656-661 M.

Hingga kini tradisi tersebut sulit diulang kembali. Barangkali belum ada seorang sarjana yang menulis satu judul buku hingga berjilid-jilid di zaman ini. Pada masa itu ketika kitab-kitab tersebut

diproduksi, bukan sesuatu yang aneh bila seorang sarjana menulis satu judul buku yang terdiri dari 20 hingga 30 jilid. Tidak hanya itu, mereka juga tidak hanya menulis buku dalam satu disiplin ilmu, tapi juga lintas disiplin. Seorang sarjana seperti Ibnu Rusyd (1126-1198 M), misalnya, menulis buku tentang filsafat, mistisisme, musik, kedokteran, *fiqh* (hukum-hukum agama Islam) serta masih banyak lagi. Jabir ibn Hayyan (721-815 M) tidak saja ahli dalam bidang teknologi nuklir, tapi juga mahir berfilsafat, bersastra, hingga buntas dalam menjelaskan masalah-masalah mistis. Seorang sarjana waktu itu dituntut untuk menjadi sarjana paripurna. Mereka tidak hanya terspesifikasi di dalam satu cabang ilmu, tapi juga terkomprehensi ke seluruh macam ilmu.

Secara khusus, kitab-kitab tersebut juga turut bisa dimasukkan sebagai penyangga pilar-pilar perkembangan dan pengembangan khazanah keilmuan dunia yang saat ini telah masyhur dituding sebagai musabab dekadensi kemanusiaan. Pembacaan ini mengatakan bahwa kitab-kitab yang dielektronikkan dan disebarkan itu dapat dicandra sebagai pintu masuk untuk kembali membuka khazanah keilmuan klasik umat manusia, umat manusia, tidak hanya umat Islam. Fakta bahwa ia disebarkan secara gratis memiliki arti sebagai upaya alternatif dalam penyajian khazanah keilmuan. Bahkan belakangan ini, kitab-kitab itu tidak hanya disebarkan secara gratis di dunia maya, akan tetapi juga melalui produksi *Compact Disk* (CD) yang memuat lebih dari sepuluh ribu kitab klasik. Seperti yang dipelopori oleh *Maktaba al-Syameela*.

Kitab Elektronik Gratis Masyarakat Dunia Maya

Saya banyak memperoleh kitab-kitab klasik dari beberapa situs di dunia maya. Semuanya gratis dan dapat diunduh dalam tempo yang tergantung pada kapasitas dan kekuatan koneksi internet. Bagian ini akan saya isi dengan paparan dua situs

penyedia kitab-kitab klasik elektronik gratis. Satu situs berbahasa Arab. Sementara satu situs lagi berbahasa Indonesia.

www.waqfeya.com

Pertama kali saya menjumpai situs ini dari laman jejaring sosial *facebook*. Seorang kawan menautkan situs ini di dinding *facebook*nya. Ia bilang bahwa di situs ini berbagai kitab klasik berbahasa Arab dapat secara gratis diunduh. Bahasa pengantar situs ini adalah Bahasa Arab. Di *banner*nya terdapat tulisan arab bergaya *khat tsulutsi*; *al-Maktabat(h) al-Waqfiyyat(h)*. Bila diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia, kalimat tersebut berarti; *Perpustakaan Sumbangan/Yang Diwakafkan*.

Setelah saya mengunduh beberapa kitab, ditemukan ada kitab berjumlah 8 jilid, yaitu kitab *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, yang di setiap halaman perjilidnya tertulis; *wuqifa lillahi taala*, yang artinya; *telah disumbangkan atas dasar niat demi Allah Taala*. Tepat di bawah *banner* tersebut, di bagian kanan ada kotak pencarian. Disusul oleh daftar menu unduhan kitab-kitab yang disajikan. Sementara di kolom sebelah kirinya terdapat isi daftar menu yang telah dikelompokkan ke berbagai bidang ilmu tersebut.

Susunan menu sajian situs ini dimulai dari klasifikasi mushaf-mushaf kitab suci *(al-Mushaf al- Syariif wa al-Tafasir)*, beberapa risalah ilmiah *(Rasail al-'Ilmiyyah)*, ilmu komunikasi *(al-A'laam wa Washail al-Ittishal)*, beberapa ensiklopedi *(al-Mawsu'at)* yang

masing-masing terdiri dari puluhan jilid, tafsir *(al-Tafasir)*, hadis dan ilmu-ilmunya *(al-Hadits al-Syariif wa 'Ulumuh)*, ilmu alquran *('Ulum al-Quran)*, fiqh *(al-Fiqh)*, ushul fiqh *(Ushul al-Fiqh)*, sastra *(al-Adab)*, seni *(al-Fann)*, sosiologi *('Ilmu al-Ijtimaa')*, sejarah *(al-Tarikh)*, pengetahuan umum serta masih banyak lagi. Ada lebih dari 60 menu disiplin ilmu yang ditampilkan di sini. Masing-masing disiplin rata-rata memuat 3-15 halaman. Dari 3-15 halaman itu, kitab-kitab yang bisa diunduh ada yang hanya 1 jilid, 3 jilid, bahkan ada yang 36 jilid, dengan masing-masing jilid memiliki tebal 100 sampai 800 halaman. Berikut ini gambar daftar kitab dalam ilmu fiqh Mazhab Syafii berjudul *al-Majmu' Syarh al-Muhadzzab* karya Imam Nawawi (1234-1278M) yang berjumlah 23 jilid, perjilid memiliki isi sekira 500-800 halaman:

Sedangkan *file* kitab-kitab tersebut semuanya bertipe PDF. Ada yang tersimpan di situs ini dan di situs penyedia layanan berbagai-pakai *file* yang dijadikan tautan *(link)*. Sayang sekali, tidak ada keterangan tentang siapa atau lembaga apa yang membuat situs ini. Tidak juga ada semacam kalimat pembuka yang menerangkan mengapa kitab-kitab tersebut dielektronisasi dan digratiskan secara massal plus penambahan kitab-kitab baru

setiap harinya. Baik kitab klasik maupun kitab berbahasa Arab modern yang berkaitan dengan kitab-kitab klasik. Ketiadaan informasi ini cukup menyulitkan upaya saya untuk menjawab misteri "pembicaraan" kitab-kitab klasik elektronik ini. Tapi bila menu-menu yang disajikan dan kitab-kitab yang disediakan di sini dilihat sebagai bahasa, ia dapat dianggap sebagai representasi dari pembuat situs ini. Dengan kata lain, pembuat situs ini ingin menyampaikan makna-makna tertentu dalam gelak kebahasaannya yang di sini ditampilkan dalam bentuk kode-kode bahasa dan wacana (Stuart Hall: 2003: 15-24).

Berdasarkan analisis itu, saya menemukan bahwa situs ini digawangi oleh kalangan islamis berpemahaman anti pemikiran Islam rasional-liberal, purifikatif, serta masih banyak tanda-tanda lainnya. Itu terlihat dari menu-menu kitab yang bertema penolakan *(al-Raddu)* atas berbagai hal yang disebutkan di atas. Biasanya, model-model keberagamaan seperti ini lazim dianut oleh masyarakat di negara sentral Timur Tengah seperti Saudi Arabia. Apalagi situs ini juga menyediakan semua kitab yang dikarang oleh Muhammad ibn Abdul Wahhab (1703-1792 M), yang masyhur sebagai pendiri sekte wahabi dalam Islam. Ia merupakan tokoh yang menginspirasi Ibnu Saud (1876-1953M), pendiri dinasti kerajaan Arab Saudi hingga kini.

Sisi lain situs ini adalah terdapatnya tanda-tanda kemoderatan. Dalam disiplin ilmu fiqh, situs ini tidak hanya menampilkan kitab-kitab fiqh dari satu mazhab atau aliran pemikiran Islam tertentu saja, tapi juga semua mazhab yang empat; Mazhab Syafii, Mazhab Hanafi, Mazhab Hanbali, Mazhab Maliki. Bahkan lebih dari itu juga ada tambahan beberapa mazhab yang tidak terlalu dikenal luas oleh umat Islam, seperti mazhab al-Zahiri. Dalam ilmu *aqidah*, ia juga menampilkan kitab-kitab yang dikarang para ulama "tengah" yang hingga kini banyak dikaji di lembaga pendidikan para ulama tradisional (pesantren) di nusantara.

Hanya saja, di situs ini tidak ada dimuat kitab-kitab yang mengkhususkan diri dalam bidang sufisme atau disiplin rohani Islam. Sekalipun ada pembahasan tentang hal itu di sana, ia hanya menempatkannya dalam tema penyucian jiwa, adab, dan akhlak *(al-Tazkiyah wa al-Akhlaq wa al-Adaab)*. Karena itu di situs ini tidak tersedia kitab-kitab yang membicarakan ilmu-ilmu batin, ilmu hikmah, atau "ilmu mistik" yang biasanya merupakan perpaduan ilmiah antara Islam dan kebudayaan lokal. Padahal, disiplin tersebut diakui ada di dalam Islam. Beberapa kitab-kitab tersebut, misalnya kitab *Syams al-Ma'arif al-Kubra* karya Ahmad ibn Ali al-Buni (w.1225 M), *Khazinat al-Asrar* karya Muhammad Haqqi al-Nazili, *Mujarrabat al-Kubra* karya Ahmad al-Dairabi dan lain semisalnya yang hingga kini diajarkan secara khusus kepada santri "istimewa" di pesantren-pesantren.

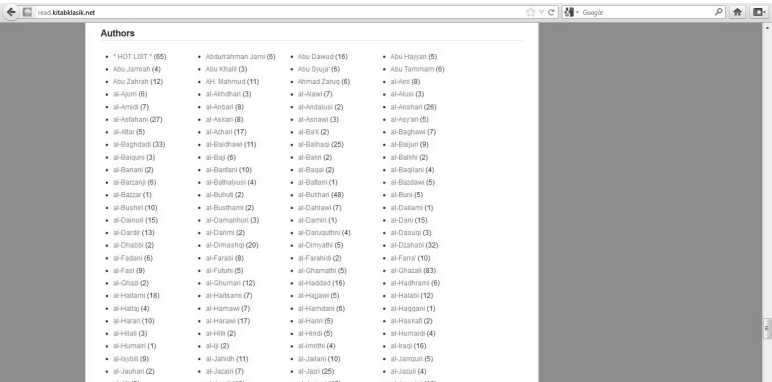
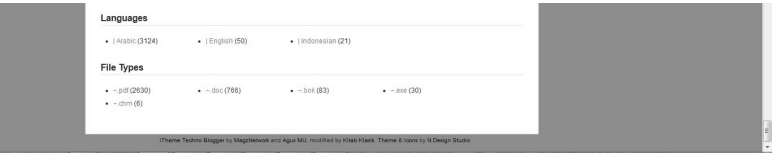
www.kitabklasik.net: Kitab Klasik Plus Aroma Lokal

Selain www.waqfeya.com ada situs lain yang bergerak di bidang yang sama, yaitu situs www.kitabklasik.net ini**.** Situs ini adalah blog yang dipoles secara sedemikian rupa sehingga tampak seperti sebuah situs profesional. Sebagaimana www.waqfeya.com, ia juga banyak memuat kitab-kitab klasik. Malah nilai plusnya adalah bahwa ia tidak saja memuat kitab yang dikarang oleh sarjana dari Arab, tapi juga sarjana atau ulama-ulama yang berasal dari Indonesia seperti Syekh Nawawi al-Bantani, Syekh Ahmad Khatib Sambas, Sykeh Abdul Shomad al-Falimbani, Syekh Ahmad Khotib al-Minangkabawi, KH. Sahal Mahfuz, KH. M Hasyim Asy'ari, hingga buku karangan KH. Abdurrahman Wahid. Tidak hanya itu, blog ini juga memuat banyak file-file audio seperti ceramah agama, kajian kitab, pembacaan syair-syair maulid Nabi Muhammad SAW, dan semisalnya. Di *banner*nya ada tertulis kata "*Kitab Klasik Islam Free Ebook Download*" sebagaimana tampak di

gambar di bawah ini:

Pemilik blog ini membagi blognya ke dalam tiga kolom. Khusus untuk mengunduh kitab-kitab klasik, ia menyediakan kotak tautan “online library” yang bisa diklik di bagian menu. Setelah beberapa tampilan informasi kitab yang bisa didownload, ada pembagian tempat-tempat untuk mengunduhnya. Ia juga mengelompokkan area unduhan menjadi beberapa kategori. *Pertama*, kategori berdasarkan displin ilmu-ilmu seperti yang tergambar di sini:

Kedua, ia mengelompokkan kitab-kitab tersebut berdasarkan nama-nama para pengarangnya. Siapa saja yang ingin mengunduh

kitab yang dikarang sarjana tertentu, misalnya Imam al-Ghazali, ia cukup hanya mencarinya di kelompok ini. Adapun gambarnya seperti ini:

Ketiga, pengelompokan kitab-kitab berdasarkan bahasanya; Indonesia, Arab, dan Inggris. *Keempat*, di bawahnya lagi ia jadikan kitab-kitab yang bisa diunduh itu ke dalam pengelompokan berdasarkan tipe filenya. Baik yang berekstensi *PDF, exe, bok, doc*, dan *chm*. Begini gambarnya;

Persamaan blog ini dan situs www.waqfeya.com terletak pada isinya, yaitu sama-sama memuat bermacam-macam kitab. Sedangkan perbedaannya yang sangat mencolok adalah bahwa blog ini memuat lebih banyak kitab dan pengarang. Ada aura lokal kenusantaraan di sini. Karena itu otomatis di sini juga dipajang banyak kitab dengan berbagai tema. Bila di www.waqfeya.com

tidak ada disediakan kitab-kitab berbau ilmu hikmah atau kitab-kitab yang dimasukkan ke dalam bab spiritualisme-mistisisme Islam, di blog ini justru kitab tersebut sangat mudah didapat. Ada satu kitab babon ilmu hikmah, *Syamsu Ma'arif al-Kubra* (4 jilid) yang hingga kini kerap dirujuk oleh para praktisi ilmu hikmah, yang di situs sangat mudah penulis unduh.

Begitu juga kitab-kitab serupa seperti *al-Awfaq* karya Imam Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111M), *Mujarrabat al-Kubra* karya Ahmad al-Dairabi, *al-Kibrit al-Ahmar was Sirrul Afkhar wad Durrul Jauhar* karya Ibnu Arabi (1162-1240M), juga bisa dengan sangat cepat didapat. Asal koneksi internet tidak *lemot*. Selain itu, dari blog ini penulis juga menemukan 4 jilid kitab *Rasaail Ikhwanus Shofa wa Khilanul Wafa* yang masing-masing jilid setebal lebih-kurang 290 halaman karya para sarjana yang terkumpul dalam himpunan rahasia Ikhwan al-Shafa di abad ke-9-10 M. Kitab ini berisi pembahasan dalam berbagai ilmu. Mulai dari matematika, geometri, astrnomi, kedokteran, ilmu falak, hingga ilmu nujum.

Dengan kata lain, bila dilihat dari perspektif epistemologi atau teori mengenai pengetahuan Islam, blog ini lebih cukup komprehensif. Ia tidak hanya menampilkan kitab-kitab klasik yang berada di atas jalur epistemologi tekstual *(bayani),* rasional, empiris-demonstratif *(burhani),* tapi juga spiritual-mistis *(irfani),* dan bahkan iluminatif. Sayang sekali, di sini tak diterangkan siapa pemilik blog ini. Di bagian yang menerangkan tentang pemilik kitab ini hanya tertampil kalimat seperti ini;

read.kitabklasik.net/p/about.html

Feb 18 About

About

Blog ini dibuat untuk memudahkan saudara-saudara muslim saya untuk mendapatkan sumber-sumber pustaka Islam, terutama kitab-kitab klasik Islam (kitab kuning) dalam bahasa aslinya (Arabic).

Koleksi kitab-kitab ini dimaksudkan semata-mata karena **ilmu** , tidak membawa misi untuk menonjolkan atau mencoreng corak warna tertentu dalam Islam, dan karenanya mohon koleksi ditanggapi secara bijak dan pilih ebook yang anda sukai (dan yang anda tidak suka.. biarkanlah apa adanya).

Semoga Allah menjadikan situs ini bermanfaat..

Disclaimer:

- Semua materi download disini gratis, dan tidak untuk diperjual-belikan. (All files are available for free, and no use for commercial purpose)
- Materi kitab tidak mewakili opini Webmaster. (Contents of these books do not represent Webmaster opinion)
- Bila pemilik hak cipta berkeberatan, materi yang bersangkutan akan segera dihapus. (Any objections of copyright owner(s) will lead to file(s) deletion.)

Select Language

Arabic Keyboard

Navigation

New Books

All Books

Your email address

Subscribe

Tips

Report Problem

Contact Us

Comments

Newest first

kitabklasik on "al insan al kamil muhyiddin ibnu arabi"

@al-Insan al-Kamil : Link sudah

Sedangkan di bagian terbawah dari keterangan tersebut ada sedikit tanda siapa pemilik blog ini, yaitu tiga kata berbahasa arab berbunyi; *Abu Masy'al al-Kediri* seperti yang bisa disaksikan dari gambar ini:

read.kitabklasik.net/p/about.html

Webmaster

ابو مشعل الكديري

Ditilik dari kata terakhirnya, al-Kediri, itu menandakan bahwa si empunya blog adalah seseorang yang berasal dari Kediri. Hanya saja tidak bisa diketahui namanya. Sebab pada umumnya, hampir semua nama berawal "Abu" merupakan penyandaran pada sesuatu tertentu yang dibuat untuk menunjukkan sesuatu tertentu pula. "Abu" artinya ayah/bapak. "Abu Masy'al" artinya ayah/bapaknya Masy'al. Apa atau siapa itu Masy'al? Bisa jadi Masy'al itu nama anak si pembuat blog ini. Tapi bisa jadi juga bukan. Apalagi bila "Masy'al" dibaca menjadi "Musy'il". Sering sekali kata "Abu" di

dalam Bahasa Arab juga berarti seorang yang ahli dan suka pada sesuatu. Misalnya kata *Abu Nawm* berarti seorang yang suka tidur. Dengan demikian, tiga kata yang diawali Abu tersebut semakin menambah ketidakjelasan tentang siapa pemilik blog ini.

Metawacana Kitab Elektronik Gratis

Setelah menghadirkan beberapa data deskriptif mengenai keberadaan kitab-kitab klasik elektronik gratis di atas, dalam pembahasan ini penulis akan menyajikan analisis atas faktisitas kitab-kitab klasik elektronik tersebut. Kitab-kitab tersebut sekaligus dengan "rumahnya", yaitu dua buah situs penyedia kitab-kitab klasik elektronik gratis di dunia maya.

1. Alternatifitas Media Dunia Maya

Kitab-kitab tersebut turut meramaikan perebakan media alternatif di dunia maya. Dua situs penyedia kitab-kitab klasik tersebut dapat digolongkan sebagai media alternatif. Hanya saja, ia harus diletakkan sebagai media alternatif terhadap media apa dan yang bagaimana. Ada beberapa perkara penting mengenai pasal ini.

Pertama, media *online* seperti situs penyedia kitab-kitab klasik gratis ini tentu saja tidak bisa diperlawankan dengan situs-situs berita *online* di internet. Tapi dengan situs-situs media *online* yang menjual buku-buku tersebut. Pada titik ini ia menjadi alternatif bagi kalangan yang tak dapat menjangkau harga kitab-kitab yang memang terbilang cukup mahal. *Kedua*, meski ia adalah media *online*, ia bisa dimasukkan ke dalam pembicaraan mengenai kebebasan literasi. Bila sebelumnya sangat sulit untuk mendapatkan buku atau kitab-kitab klasik karena kelangkaannya dan tentu saja karena harganya, maka dengan hadirnya situs ini, kitab-kitab klasik tersebut akan dengan sangat mudah diperoleh.

Bahkan secara gratis.

Ketiga, karena itu, situs-situs seperti ini membuka ruang publik secara lebih lebar lagi. Malah ia bisa dimasukkan sebagai penaja ruang publik alternatif. Seseorang yang sebelumnya tak pernah membaca sebuah kitab dan karena itu ia kesulitan untuk berbicara dan mewacanakan hal-hal yang dianggapnya belum bisa ia lakukan mengingat ia tak punya referensi, maka dengan adanya situs seperti ini, ia mendapat kesempatan untuk tak lagi meng-khawatirkan hal tersebut. Bila memang ia tak punya kemampuan untuk membaca tulisan Arab, itu bukan masalah dalam perbin-cangan ini.

Keempat, ini yang lebih penting bahwa kedua media tersebut tidak mengandalkan iklan-iklan. Setelah penulis bolak-balik setiap batang tubuhnya, penulis tak menemukan ada iklan di sana. Artinya, ia tak terikat pada pasar alias tidak berada dalam aliran arus kapitalisasi. Di sinilah, situs ini menjadi sebuah situs merdeka. Karena itu, alternatifitasnya bagi penulis tidak perlu diragukan. Karena biasanya, situs-situs penyedia layanan gratis akan berujung pada penanggukan kapital.

Kelima, media pada umumnya kerap memaksimalkan orientasi profitnya atau mengarahkan para pengiklannya untuk semakin menyandang keperkasaannya. Sedangkan media alter-natif tidak berada di wilayah itu. Situs penyedia kitab-kitab klasik gratis ini saja, dengan tidak menampilkan seiklan pun di situsnya, ia telah menjadi media alternatif yang tidak sama sekali berorien-tasi keuntungan.

Keenam, dengan berlaku demikian, ia telah membuat arah baru dalam tata hubungan sosial di tengah-tengah masyarakat. Informasi atau pengetahuan kini tak bergantung lagi pada keku-atan modal dari kelas sosial tertentu. Ia bebas menyapa siapa saja tanpa kontrol yang berarti kecuali oleh pemiliknya sendiri yang

mengelolanya juga secara merdeka. Begitulah menurut Michael Albert dalam *What Makes Alternative Media Alternative?*. Di sana ia mengatakan bahwa;

> ..a mainstream media institution (public or private) most often aims to maximize profit or sells an elite audience to advertisers for its main source of revenue. It is virtually always structured in accord with and to help reinforce society's defining hierarchical social relationships, and is generally controlled by and controlling of other major social institutions, particularly corporations. In contrast, an alternative media institution (to the extent possible given its circumstances) doesn't try to maximize profits, doesn't primarily sell audience to advertisers for revenues (and so seeks broad and non-elite audience), is structured to subvert society's defining hierarchical social relationships, and is structurally profoundly different from and as independent of other major social institutions, particularly corporations, as it can be. An alternative media institution sees itself as part of a project to establish new ways of organizing media and social activity and it is committed to furthering these as a whole, and not just its own preservation.
>
> [..sebuah lembaga media arus utama (publik atau swasta) paling sering bertujuan untuk memaksimalkan keuntungan atau menjual audiens elit kepada pengiklan untuk sumber pendapatan utamanya. Ini hampir selalu terstruktur sesuai dengan dan untuk membantu memperkuat hubungan sosial hierarkis yang mendefinisikan masyarakat, dan umumnya dikendalikan oleh dan mengendalikan lembaga sosial utama lainnya, terutama perusahaan. Sebaliknya, lembaga media alternatif (sejauh mungkin mengingat keadaannya) tidak mencoba untuk memaksimalkan keuntungan, tidak terutama menjual audiens kepada pengiklan untuk pendapatan (dan

mencari audiens yang luas dan non-elit), disusun untuk menumbangkan hubungan sosial hierarkis masyarakat yang menentukan, dan secara struktural sangat berbeda dari dan sebagai independen dari institusi sosial utama lainnya, terutama perusahaan, sebagaimana mestinya. Lembaga media alternatif melihat dirinya sebagai bagian dari proyek untuk membangun cara-cara baru dalam mengorganisir media dan aktivitas sosial dan berkomitmen untuk memajukannya secara keseluruhan, dan bukan hanya pelestariannya sendiri]

2. Pemberdayaan Literasi

Sampai di sini, kitab-kitab klasik elektronik gratis itu masuk ke dalam ruang publik sebagai penanding dominasi budaya literasi arus utama yang materialis dan birokratis. Apalagi untuk kitab-kitab klasik, di dalam tradisi kepesantrenan ada semacam regulasi yang mengharuskan agar setiap orang tidak membaca sebuah kitab tanpa *ijazah* dari seorang guru/kyai. Ijazah di sini bukan dalam arti selembar sertifikat, tapi hanya sebaris kalimat yang diucapkan sang guru/kyai kepada penuntut ijazah tersebut atau kepada siapa saja yang memang pantas diijazahkan.

Dengan mengunduh dan bahkan mencetak kitab-kitab klasik tersebut, birokrasi pengijazahan seperti itu agaknya tidak berlaku secara ketat. Setiap orang bebas memperoleh kitab-kitab, memiliki, membaca, dan menyebarkannya. Karakter pembebasan dan pemberdayaan sebagaimana yang melekat dalam media alternatif sangat kentara di sini (Ibrahim: 2006: 236). Situs penyedia kitab-kitab klasik dan juga situs penyedia buku-buku elektronik lainnya dengan demikian dapat disebut sebagai media yang membebaskan setiap orang dari kungkungan ekonomisasi dan birokratisasi pengetahuan. Sebab untuk membaca sebuah buku atau kitab

tertentu, seseorang tidak perlu lagi mengeluarkan uang dalam jumlah yang besar. Selain itu aura pemberdayaan juga ada di sana mengingat ia telah membuka jalan bagi demokratisasi literasi.

Hanya saja, menurut saya, setiap media, meskipun ia bebas dari genggaman kuasa modal, tetap saja ia tak bebas dari cengkeraman ideologinya sendiri. Dalam kasus ini, ia tidak berbeda dengan seseorang yang berbicara. Setiap kata yang diucapkan pada dasarnya berisi ideologi pengucapnya. Sebab ia telah berbahasa. Sedangkan bahasa itu sendiri adalah gambaran penutur berikut maksud, kepentingan, makna, dan ideologinya (Hikam: 1996). Setiap kitab-kitab klasik dan otomatis semua situs penyedia buku gratis, sebenarnya berdiri untuk menegakkan ideologinya sendiri-sendiri.

Yang paling tampak di permukaan adalah bahwa mereka sedang membangun tatanan semesta ilmiah. Dengan buku-buku yang mereka tampilkan, mereka penulis anggap sedang berposisi sebagai subjek peletak standar-standar tertentu dalam dunia sosial. Namun ini masih tergolong kering masalah. Bila dibandingkan dengan media *mainstream* yang bergerak demi alasan profit sekaligus ideologis. Media alternatif seperti ini setidaknya tampil tanpa menegakkan pilar materialisme berbasis tuntutan profit. Kalau masalah ideologi, tidak ada yang bisa bebas darinya. Di sinilah, perlu dilihat, apa yang sebenarnya “yang dibicarakan” atau “bagaimana biografi kultural” kitab-kitab klasik itu?

3. Arah Rekonstruksi Ilmu

Pada tataran ini, perlunya melihat apa yang disebut Arjun Appadurai sebagai “kehidupan sosial benda-benda”. Dalam kasus ini, kehidupan sosial kitab-kitab klasik tersebut menjadi ciri diskursus keilmuan peradaban manusia di abad pertengahan. Bila dibandingkan dengan diskursus keilmuan abad modern ini,

wajah objek tersebut semakin terang terlihat. Maka kehadiran kitab-kitab klasik gratis itu sebenarnya sedang mengajak manusia untuk berbicara mengenai tatanan keilmuan tertentu. Malah akan mengantarkan lawan bicaranya untuk membandingkannya dengan konstruksi tatanan keilmuan peradaban modern atau peradaban Barat yang kini menjadi narasi besar peradaban umat manusia.

Sebab kitab-kitab klasik tersebut, dengan pertimbangan bahwa jumlah kitab-kitab klasik "langka" yang dielektronikkan lebih banyak daripada kitab klasik "tidak langka" yang telah dicetak dan diterbitkan oleh penerbit resmi, ternyata menyajikan sebuah premis paradigmatik tertentu. Bahwa situs-situs itu dapat dibaca sebagai kritik atas konstruksi keilmuan peradaban Barat yang telah melahirkan tatanan keilmuan modern. Bila para pengarangnya dibandingkan, akan terlihat jelas perbedaannya di sana. Peradaban Barat adalah perintis modernitas dan pelopor era baru tradisi ilmiah umat manusia. Namun postur ilmiah para sarjana yang diretasnya amat parsial, fakultatif, dan tidak komprehensif.

Dalam kamus peradaban Barat, seorang dokter tak dimungkinkan untuk mempercakapkan pasal spiritualitas. Sebab spiritualitas dianggap bukan bagian dari ilmu ke-dokteran. Sedangkan sarjana produk peradaban Islam justru hadir dengan integralitas dan komprehensifitas postur ilmiah. Ibnu Rusyd (1126-1198 M), misalnya, selain berprofesi sebagai seorang filsuf, dokter, ahli musik, ia juga seorang mistikus dan ahli fiqh *(faqih)*. Postur ilmiah Jabir ibn Hayyan (721-815 M) juga serupa. Ia seorang master teknologi nuklir, sastrawan, filsuf, dan sufi. Seperti halnya al-Biruni (973 M), sang pegasas eksperimentasi ilmiah dalam Geometri, Astronomi, Aritmatika, dan Matematika sebelum era Galileo Galilei (1564-1642 M).

Tentunya, integralisme postur ilmiah sarjana muslim itu

tidak tumbuh di ruang kosong. Mereka adalah anak-anak rohani peradaban Islam yang dibangun dengan epistemologi wahyu, akal (rasionalisme), panca indera (empirisme), dan hati (intuisi). Alhasil, peradaban Islam mampu berdiri tegak dan lama di atas pentas sejarah umat manusia. Terhitung sejak masa Nabi Muhammad saw, abad VI, hingga kehancuran Cordova di abad XIV. Peradaban Barat tak mampu bertahan sekuat, secemerlang, dan selama itu. Kelayuhan serta kekeroposannya kian hari kian terlihat jelas. Meskipun usianya saat ini telah menginjak lebih-kurang 500 tahun. Wajar saja. Sebab sistem produksi pengetahu-annya cuma berbasis dua mazhab epistemologi saja; akal (rasio-nalisme) dan panca indera (empirisme). Wahyu tidak mendapat tempat di sana. Sedangkan hati (daya intuisi) hanya dilirik sebatas utilitas sistem estetiknya. Keping-keping kritik ini banyak sekali diperbincangkan oleh khazanah kitab klasik itu dalam kisah pertemuan antara Nabi Musa AS dan Nabi Khidir AS sebagaimana diceritakan di dalam al-Quran Surat al-Kahfi ayat 60-82;[1].

> Dan (ingatlah) ketika Musa AS berkata kepada muridnya: “aku tidak akan berhenti (berjalan) sebelum sampai ke pertemuan dua buah lautan; atau aku akan berjalan-jalan sampai bertahun-tahun. Maka tatkala mereka sampai ke pertemuan dua buah laut itu, mereka lalai akan ikannya, lalu ikan itu melompat mengambil jalannya ke laut itu. Maka tatkala mereka berjalan lebih jauh, berkatalah Musa kepada muridnya: “bawalah kemari makanan kita; sesung-guhnya kita telah merasa letih karena perjalanan kita ini. Muridnya menjawab: “tahukah kamu tatkala kita mencari tempat berlindung di batu tadi, maka sesungguhnya aku lupa (menceritakan tentang) ikan itu dan tidak adalah yang melupakan aku untuk mencerita-

1 Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahnya* (Jakarta: Departemen Agama RI 1990), halaman 453-456.

kannya kecuali syaitan, dan ikan itu mengambil jalannya ke laut dengan cara yang aneh sekali. Musa berkata: “tulah (tempat) yang kita cari.” Lalu keduanya kembali, mengikuti jejak mereka semula. Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami. Musa berkata kepada Khidir: “bolehkah aku mengikutimu supaya kamu mengajarkan kepadaku ilmu yang benar di antara ilmu-ilmu yang telah diajarkan kepadamu? Dia menjawab: “sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sanggup sabar bersamaku. Dan bagaimana kamu dapat sabar atas sesuatu, yang kamu belum mempunyai pengetahuan yang cukup tentang hal itu. Musa berkata: ‘Insya-Allah kamu akan mendapati aku sebagai orang yang sabar, dan aku tidak akan menentangmu dalam sesuatu urusan pun.’ Dia (Khidir) berkata: ‘jika kamu mengikutiku, maka janganlah kamu menanyakan kepadaku tentang sesuatu pun, sampai aku sendiri menerangkannya kepadamu. Maka berjalanlah keduanya, hingga tatkala keduanya menaiki perahu lalu Khidir melubanginya. Musa AS berkata: ‘mengapa kamu melubangi perahu itu yang akibatnya kamu menenggelamkan penumpangnya? Sesungguhnya kamu telah berbuat sesuatu kesalahan yang besar.’ Dia (Khidir) berkata: ‘bukankah aku telah berkata: ‘sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sabar bersama dengan aku.’ Musa berkata: janganlah kamu menghukum aku karena kelupaanku dan janganlah kamu membebani aku dengan sesuatu kesulitan dalam urusanku.’ Maka berjalanlah keduanya; hingga tatkala keduanya berjumpa dengan seorang anak, maka Khidir membunuhnya. Musa berkata: ‘mengapa kamu membunuh jiwa yang bersih itu, bukan karena dia membunuh orang lain? Sesungguhnya kamu telah melakukan suatu yang mungkar.’ Khidir berkata: ‘bukankah sudah kukatakan kepadamu, bahwa sesungguhnya kamu tidak akan sabar bersa-

maku?' Musa berkata: 'jika aku bertanya kepadamu tentang sesuatu sesudah (kali) ini, maka janganlah engkau memperbolehkan aku menyertaimu, sesungguhnya kamu sudah cukup memberikan uzur kepadaku.' Maka keduanya berjalan; hingga tatkala keduanya sampai kepada penduduk suatu negeri, mereka minta dijamu kepada penduduk negeri itu, tetapi penduduk negeri itu tidak mau menjamu mereka, kemudian keduanya mendapatkan dalam negeri itu dinding rumah yang hampir roboh, maka Khidir menegakkan dinding itu. Musa AS berkata: 'jikalau kamu mau, niscaya kamu mengambil upah untuk itu.' Khidir berkata: 'inilah perpisahan antara aku dengan kamu. Aku akan memberitahukan kepadamu tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya. Adapun bahtera itu adalah kepunyaan orang-orang miskin yang bekerja di laut, dan aku bertujuan merusakkan bahtera itu, karena di hadapan mereka ada seorang raja yang merampas tiap-tiap bahtera. Dan adapun anak itu maka kedua orang tuanya adalah orang-orang mukmin dan kami khawatir bahwa dia akan mendorong orang tuanya itu kepada kesesatan dan kekafiran. Dan kami menghendaki supaya Tuhan mereka mengganti bagi mereka dengan anak yang lebih baik kesuciannya dari anaknya itu dan lebih dalam dari kasih Sayangnya (kepada ibu dan bapaknya). Adapun dinding rumah itu adalah kepunyaan anak yatim di kota itu, dan di bawahnya ada harta benda simpanan bagi mereka berdua, sedang ayahnya seseorang yang soleh, maka Tuhanmu menghendaki supaya mereka sampai kepada kedewasaannya dan mengeluarkan simpanannya itu, sebagai rahmat dari Tuhanmu; dan bukanlah aku melakukannya itu menurut kemauanku sendiri. Demikian itu adalah tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya.

Pertentangan antara dua orang ini sebagaimana diceritakan di atas merupakan pertentangan dua cara dalam berpengetahuan sekaligus pertolak-belakangan dua macam ilmu/pengetahuan/kebenaran. Pada saat Musa melihat Khidir merusak perahu, nalar rasional, nalar empiris, dan nalar intuitifnya berfungsi. Baginya perbuatan Khidir telah menghancurkan tatanan akal sehat manusia, menyalahi aturan fisikal kesehatan sebuah perahu, dan tentu saja menyerongi prinsip-prinsip kemanusiaan. *"Mengapa kamu melubangi perahu itu yang akibatnya kamu menenggelamkan penumpangnya? Sesungguhnya kamu telah berbuat sesuatu kesalahan yang besar*", begitu sergah Musa. Saat ia melihat Khidir membunuh anak kecil, ia menegur Khidir dengan sangat keras; *"mengapa kamu membunuh jiwa yang bersih itu, bukan karena dia membunuh orang lain? Sesungguhnya kamu telah melakukan suatu yang mungkar"*. Sedangkan ketika Khidir memperbaiki tembok yang rusak di sebuah perkampungan yang penduduknya tidak mau menerima mereka, ilmu atau standar kebenaran Musa pun *ketambahan* epistemologi ekonomistik khas manusia modern. Hal itu tercermin dari saran Musa agar Khidir meminta imbalan atas apa yang telah ia lakukan; *jikalau kamu mau, niscaya kamu mengambil upah untuk itu*. Tentu saja, semua keberatan-keberatan Musa itupun diperberat lagi dengan basis sistem pengetahuan "syariat" kenabiannya.

Tapi apa yang dilakukan Khidir ketika Musa memprotesnya? Ia hanya mengingatkan Musa pada peraturan yang sedari awal telah mereka sepakati. Bahwa Musa tidak boleh bertanya dan menanyakan sedikitpun, apalagi memprotes apa yang akan dilakukan oleh Khidir. Atas dasar itu, maka pada protesnya di kali yang ketiga, Musa merelakan status kemuridannya dicopot oleh Khidir. Di sinilah, Khidir baru menerangkan dimensi ilmu *hudhuri*/*ladunni* yang cukup bervisi holistik, historis-paripurna,

dan tidak parsial.

Tampaklah bahwa ilmu Khidir yang integralistik berkebalikan dengan ilmu Musa yang sangat parsialis. Dengan ilmu itu, Musa tidak mampu membaca gerak sejarah, tidak cakap mengamati data-data, tidak bisa memotret realitas secara holistik, abai pada segi-segi kepasrahan diri seraya tetap menegakkan kebaktian hati kepada kebenaran, dan lupa untuk menghikmati segala hal dari segi penciptaan kebaikan meski di tanah yang tidak baik. Ditambah lagi, di bagian akhir perjalanannya bersama Khidir, Musa menampakkan hasrat ekonomisnya. Di sini, kelebihan ilmu Khidir, yang biasa dikenal dan disebut ilmu *ladunni* bisa dilihat. Meski ia merupakan iluminasi atau pengejawantahan Tuhan, tapi tidak ada mata yang tidak tertutup untuk membaca sisi "historis-"nya. Secara amat sederhana, apa yang ditunjukkan Khidir, mulai dari merusak perahu hingga membetulkan tembok yang hampir rubuh, merupakan perkara-perkara empiris, rasional, dan juga intuitif.

Pelubangan perahu dengan tujuan agar perahu tersebut tidak dirampas oleh seorang penguasa lalim merupakan pembacaan historis-etnografis Khidir atas otobiografi seorang nelayan. Ia, sebagai seorang yang disebutkan tinggal di pertemuan dua lautan, pastinya amat sering mengamati dunia sehari-hari sang nelayan. Begitu juga ketika ia membunuh seorang anak di pinggir pantai, ia tampil sebagai seorang pengingat profil sang anak, lengkap dengan profil keluarganya, orangtuanya, hingga pembacaannya atas masa depan. Sementara di saat ia memperbaiki tembok, itu menunjukkan penguasaannya atas fakta-fakta dan data-data geokultural sebuah perkampungan penduduk yang menolak kedatangannya bersama Musa. Bukankah ini adalah perkara "*hushuli*" juga? Sekali lagi konstruksi ilmu *hushuli*, sebagai lawan ilmu *ladunni,* meskipun ia tuntas dioperasikan, tetap saja menjadi

ilmu yang gagal membaca realitas dan menafsirkan data-data.

Pada tataran ini saya tidak sedang mengunggulkan bangunan keilmuan Islam. Hanya saja, keilmuan Islam, sebagaimana yang tertera dalam kitab-kitab klasik tersebut, bila dilihat biografi sosial-budayanya, telah mengisyaratkan adanya gerakan rekonstruksi tatanan keilmuan masyarakat manusia di era milenium ketiga ini. Sebab kitab-kitab klasik tersebut tidak hanya berisi perihal pasal kandungan hukum-hukum agama, tapi juga memiliki inisiasi ke arah pembicaraan mengenai kehidupan sosial-budaya para ilmuwan pengarangnya sejak abad pertengahan.

Simpulan

Kitab-kitab klasik elektronik gratis, sebagaimana sebagian besarnya telah diuraikan di atas, merupakan narasi tentang adanya jendela untuk melihat berbagai hal dalam fenomena kebudayaan material manusia. Bila pada masa-masa sebelumnya kitab ataupun buku-buku sangat sulit didapatkan, dengan adanya kemajuan teknologi, semuanya menjadi sangat mudah dijangkau. Tentu ada banyak manfaat yang dapat ditarik dari sana. Para peminatnya, terutama peminat kitab-kitab klasik kini tidak lagi terpenjara pada ketiadaan sumber dana, sumber daya, maupun sumber usaha. Dengan sekali klik, ia dapat mengunduh ribuan kitab-kitab klasik di internet. Bila ia hendak mencetaknya -dan memang sebagian besar kitab klasik yang dimiliki oleh kawan penulis, pasti dicetak- ia tidak perlu mengeluarkan dana yang besar. Sebab kitab-kitab elektronik gratis itu dengan sangat mudah bisa dicetak.

Biografi kitab-kitab itu sendiri, pada masa ini, dalam penelusuran penulis, ada pada eksistensinya sebagai pemantik kreativitas baru di dunia maya. Fenomena pengunggahan buku elektronik secara massif kini telah cukup banyak. Akan tetapi, pengunggahan kitab-kitab klasik belum banyak yang memulainya.

Dari sisi dunia media, kitab-kitab tersebut melahirkan wujud media alternatif. Sementara dari sisi lainnya, ia turut menyumbang saham dalam proses pemberdayaan literasi masyarakat. Hal yang tidak kalah pentingnya adalah bahwa kitab-kitab itu, menurut penulis, punya biografi ilmiah yang belakangan dapat ditarik ke dalam perbincangan mengenai perlunya tatanan keilmuan manusia direkonstruksi. *Wallahu a'lam*.

Sumber Pustaka

Abdullah, Irwan. 2010. *Produksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Adian, Donny Gahral. 2001. *Matinya Metafisika Barat*. Komunitas Bambu, Jakarta.

Albert, Michael. 1997. "What Makes Alternative Media Alternative?" dalam http://subsol.c3.hu/subsol_2/contributors3 albert text. html, diakses pada tanggal 8/4/2012

Bagir, Haidar. 2006. *Buku Saku Filsafat Islam*. Bandung: Mizan.

Departemen Agama RI. 1990. *Al-Quran dan Terjemahnya*. Jakarta: Departemen Agama RI.

Heriyanto, Husain. 2011. *Menggali Nalar Saintifik Peradaban Islam*. Bandung: Mizan.

----------------------. 2003. *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Mulla Shadra dan Whitehead*. Jakarta: Teraju.

Hall, Stuart. 2003. "The Work of Representation" dalam Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*. London: Sage Publication

Heriyanto, Husein. 2011. *Menggali Nalar Saintifik Peradaban Islam*. Bandung: Mizan

Hikam, AS. 1996. "Bahasa dan Politik: Penghampiran "Discursive Practice"", dalam Yudi Latif & Idi Subandy Ibrahim (ed.),

Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru. Bandung: Mizan

Ibrahim, Idy Subandi. 2006. “Media Alternatif; Giving Voicess for the Voiceless, Sebuah Pengantar Awal” dalam Alfathri Adlin (ed.), *Resistensi Gaya Hidup: Teori dan Realitas*. Yogyakarta: Jalasutra

Marup, Herman Achmad. 2007. “Meditasi Atas Modernitas”, makalah Dialog Ramadhan Panitia Kegiatan Ramadhan 1428 H, Masjid Jenderal Sudirman, Colombo, Yogyakarta, tanggal 13 Ramadhan 1428/25 September.

Luri, Celia. 1998. *Budaya Konsumen*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia

Mahzar, Armahedi. 2004. *Revolusi Integralisme Islam: Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami*. Bandung, Mizan

Tafsir, Ahmad. 2004. *Filsafat Ilmu; Mengurai Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi Pengetahuan*. Rosda, Bandung

Fenomena Paradoks Gang Seluler

Oleh: Ratna Istriyani

Pendahuluan

Penamaan sebuah jalan memang penting guna memudahkan bagi siapa pun untuk mencari alamat. Sekarang ini, penamaan jalan tidak hanya lumrah ditemukan pada jalan-jalan raya atau jalan utama namun juga jalan-jalan sempit di kompleks perumahan dan sering disebut dengan gang. Penamaan gang tersebut tentu tidak lepas dari karakter masyarakat perumahan yang lekat dengan individualismenya, yang mana tidak begitu mengenal tetangga satu sama lain. Oleh karena itu penamaan gang mampu menjadi penunjuk atau penanda alamat rumah.

Anehnya, penamaan jalan atau gang juga mulai jamak dijumpai di wilayah pinggiran atau pedesaan. Penamaan gang yang sering dijumpai biasanya diambil dari jenis tumbuhan, nama orang, nama tokoh pewayangan, jenis hewan, dan semcamnya. Namun, berbeda dengan sebuah desa pinggiran bernama Pele-

madu Sriharjo Bantul. Nama-nama gang di sana justru dinamai dengan merek telepon seluler seperti Nokia, Blackberry, Sony Ericsson, Motorola, Cross, dan sebagainya.

Sekilas itu hanyalah seperti penamaan biasa. Namun, sesungguhnya hal itu menunjukkan suatu realitas yang cukup unik jika tidak dikatakan ganjil, sebab terjadi di lingkungan pedesaan yang jauh dari pusat perkotaan, yang mana cara hidup mayoritas masyarakatnya juga masih bersifat subsisten. Oleh karena itu, penulis mencoba menguraikan bahwa realitas mengenai gang seluler tidak dapat dilepaskan dari korelasinya dengan totalitas kapitalisme akhir atau kapitalisme lanjut dalam mempengaruhi masyarakat secara intens dan ideologis.

Fenomena Gang Seluler di Dusun Pelemadu

Pelemadu merupakan area permukiman yang berada di daerah pinggiran, tepatnya di arah tenggara kota Yogyakarta. Mayoritas kultur kehidupan masyarakatnya masih cenderung tradisional. Hal itu dapat dilihat dari kondisi fisik wilayahnya yang mayoritas masih dikelilingi areal persawahan, dan fasilitas-fasilitas umum masih terbatas. Mayoritas pendidikan masyarakatnya adalah lulusan SMP dan SMA. Berdasarkan itu, mata pencaharian dan aktivitas penduduknya masih cenderung subsisten (petani/buruh tani), atau bekerja di sektor seperti pedagang pasar, buruh, dan industri rumah tangga.

Kendati masih tradisional, suatu fenomena paradoks muncul di kampung tersebut, yaitu gang-gang yang dinamai dengan merek-merek telepon seluler seperti Nokia, Cross, Blackberry, Sony Ericsson, dan Motorola. Papan-papan gang tersebut tersebar di ujung-ujung lorong atau jalan tengah kampung. Dalam hal ini, Pelemadu menjadi satu-satunya kampung yang setiap lorong jalan atau gangnya diberi nama, dibandingkan dengan kampung-

kampung sekitarnya.

Gambaran penamaan gang setidaknya juga memperlihatkan bahwa kendati Pelemadu merupakan daerah pinggiran dan tradisional, ternyata distribusi dan penggunaan ponsel sudah begitu masif. Hampir semua warga telah menggunakan ponsel sebagai bagian dari hidup mereka untuk sarana berkomunikasi. Salah satu kategori umur yang lebih banyak menggunakan ponsel adalah kaum muda. Hampir semua dari mereka menggunakan ponsel, bahkan dengan fitur terkini/terupdate. Hal itu tidak terlepas dari mobilitas yang tinggi dan dunia mereka yang erat dengan media sosial untuk berinteraksi atau pun sekedar ajang mengaktualisasikan diri.

Penggunaan ponsel pada kegiatan-kegiatan sosial kampung pun kian intens, misalnya perkumpulan pemuda. Bahkan perlahan mulai menggeser tradisi lokal kepemudaan. Misalnya untuk agenda perkumpulan pemuda, undangan dalam bentuk kertas hanya sebagai formalitas. Realitanya, masing-masing orang akan saling menayakan kabar atau kepastian kehadiran kepada anggota lain menggunakan ponsel. Hal itu memperlihatkan bahwa ponsel selaku produk multinasional atau global telat dekat atau melekat pada kehidupan kaum muda di sana. Bisa jadi pula ponsel merupakan indentifikasi atas kawula muda.

Terkait dengan fenomena di atas, ide tentang penamaan gang dengan merek ponsel tersebut pun berasal dari para ikatan muda-mudi. Organisasi pemuda atau ikatan tersebut dinamai dengan Ikatan Taruna Bakti (ITB). Oleh karena itu, bagian bawah dari papan gang tersebut ditulis dengan ITB yang menandakan pembuatnya, dan tahun 2013 yang menandakan waktu pembuatannya.

Inspirasi terkait penamaan gang tersebut muncul karena dianggap merek ponsel cukup bervariasi, unik, dan mudah

diingat di kalangan anak muda. Kondisi demikian memperlihatkan bahwa produk ponsel begitu merasuk dalam kehidupan masyarakat. Alasan kemudahan dan variasi dalam hal ini tentu saja memiliki makna lebih dalam daripada hanya sekedar penamaan itu sendiri. Seperti yang disampaikan di atas bahwa kaum muda Pelemadu begitu erat dengan produk ponsel karena sering mengakses iklan tentang ponsel dari berbagai media. Mereka pun merupakan konsumen yang tidak hanya memaknai ponsel sebagai alat komunikasi namun juga telah dikendalikan kesadarannya dalam memilih ponsel sehingga mereproduksinya kembali pada penamaan gang-gang di sekitar tempat tinggal mereka.

Gang Seluler Wujud Totalitas Kapitalisme Lanjut

Gang seluler adalah sebuah teks yang mengandung makna tersembunyi, bukan hanya secara denotatif yaitu sebagai sarana mempermudah menyebutkan jalan. Melainkan ada makna konotatif yang termaktub di dalamnya. Jika boleh meminjam istilah Stuart Hall, papan gang tersebut adalah bentuk representasi yang melibatkan pertautan praktik signifikansi tanda dengan mental/pemikiran masyarakat, di mana unsur bahasa, kultur, dan makna beroperasi pada tahap tersebut (Noviani, 2013).

Dengan kata lain papan gang seluler tersebut merepresentasikan bahwa kapitalisme sekarang ini telah memberikan dampak luar biasa terhadap kehidupan masyarakat melalui praktik kode-kode dan tanda, khususnya dalam hal ini adalah produk industri ponsel yang masif dan terdistribusi secara besar-besaran sampai ke pelosok pedesaan. Ia juga sebagai bukti nyata bahwa kapitalisme lanjut (*late capitalism*[1]) telah menggejala bahkan menye-

1 Jameson menggunakan istilah *late capitalism* untuk menunjukkan era kapitalisme lanjut pada era postmodern saat ini. Ia terinspirasi itu dari Ernest Mandel, di mana *late capitalism* merupakan tahap ketiga dari evolusi kapital, yang mana korporasi-korporasi mutinasional mulai muncul dan menyerbu ketidaksada-

rang kehidupan manusia dengan karakteristik utamanya berupa kuatnya kuasa korporasi-korporasi multinasional melalui produk masifnya dan masuk ke wilayah periferi terutama negara dunia ketiga dan wilayah permukiman pinggiran.

Produk multinasional tidak sekedar secara fungsional memenuhi kebutuhan material masyarakat. Merujuk istilah Jean Baudrillard bahwa kehidupan masyarakat di era postmodern ini ditandai dengan munculnya masyarakat konsumen yang terorganisir oleh kekuatan kapitalis terutama dalam mengkonsumsi produk. Sebuah produk untuk masyarakat saat ini tidak sekedar memiliki nilai material yang secara riil memenuhi kebutuhan namun ada *sign* atau tanda serta kode-kode yang melekat pada produk tersebut. Artinya komoditas sebagai gaya ekspresi dan tanda, prestise, kemewahan, kekuasaan, dan sebagainya.[2] Mendukung argumen tersebut, Jameson menyebutkan bahwa komoditas selalu diidentikkan dengan *image*. *Image* dalam hal ini dapat berupa logo, *brand*/merek, dan semacamnya (Jameson, 1991: 274).

Menurut Jameson fenomena itu juga menandai geliat kapitalisme modern dengan karakter multinasionalnya dan terus meningkatkan komodifikasi, termasuk dalam kaitannya pada budaya (*way of life* atau kehidupan sehari-hari). Seperti yang disampaikan oleh Baudrillard bahwa praktik tersebut juga erat kaitannya dengan produksi tanda-tanda dan kode dan ia menyebutnya sebagai rangkaian tanda, yaitu suatu tanda terangkai dengan tanda yang lain (Ritzer, 2010: 299-300). Yang mana dunia tanda, kultur, dan representasi sangat dipengaruhi oleh ekspansi kuasa modal melalui komodifikasi, dan kondisi tersebut menun-

---

ran pikiran masyarakat dengan periklanan yang masif. Hal itu menandai tatanan *new society* (Jameson, 1991: 3).

2 Pada istilah tersebut objek menjadi tanda dan nilai dari objek tersebut ditentukan oleh kode, yaitu terkait bagus atau tidak, prestisius atau standar, dan semacamnya.

jukkan proses de-diferensiasi. Dalam kasus ini tanda dan referen atas ponsel tentu saja dipengaruhi oleh perusahaan multinasional ponsel yang memproduksinya, dan penyebarannya melalui periklanan berbagai media produktif dan komersil seperti televisi dan komputer.

Penamaan gang dengan merek ponsel dan membubuhkan logo produk menyiratkan adanya permainan tanda-tanda terutama dalam mencerminkan konsumsi dan kesadaran masyarakat. Sekali lagi konsumsi bukan lagi melihat material tersebut yang dikonsumsi dengan melihat nilai guna melainkan simbol atau nilai tanda pada material itu. Artinya bukan ponsel tersebut yang tengah dikonsumsi para muda mudi tersebut, melainkan mereka tengah mengkonsumsi Blackberry, NOKIA, Motorola, Sony Ericsson, dan Cross. Dengan kata lain mereka telah mengkonsumsi tanda di mana makna dari objek tersebut tidak memiliki nilai esensial karena hanya ditentukan melalui pertukaran simbolis (Beker, 2013: 165-166). Artinya merek-merek tersebut akan referensikan simbol tertentu kepada pemiliknya seperti prestise yang mengarah pada gaya hidup, kemewahan, dan semacamnya. Misalnya Blackberry adalah sebagai tanda, dan referensinya adalah kemewahan (*luxury*) dan kelas sosial, sebab harganya mahal serta hanya bisa dijangkau oleh orang-orang dengan kelas ekonomi tertentu. Apalagi untuk lingkungan desa, ponsel tetap masih menjadi barang tersier. Artinya orang yang memiliki produk teknologi tersebut dengan merek yang berkelas (seperti Nokia, Blackberry, Sony Ericsson, dan sebagainya) maka mereka tengah mengaktualisasikan dirinya sebagi orang yang berkelas pula, karena kode berlaku seperti itu. Pada kasus ini masyarakat Pelemadu, khususnya pemuda telah hanyut dalam permainan tanda atau kode-kode tersebut. Dengan kata lain, mereka terjebak dalam *hyperspace*, sebab mereka tidak dapat memahami sistem

kapitalis multinasional atau ledakan budaya yang terjadi padahal mereka berada pada ruang tersebut.[3]

Pencerapan atas tanda terjadi dan mencapai batas sadar masyarakat turut dipengaruhi oleh proses pengiklanan melalui media terkait produk ponsel tersebut. Tentu saja masyarakat khususnya anak muda dalam hal ini mengenal produk-produk ponsel melalui televisi, tabloid, atau bahkan internet. Mengingat wilayah Pelemadu sudah terjangkau fasilitas informasi. Bahasa pengiklanan juga menunjukkan bahasa dan tanda itu bermain, kemudian ditangkap dan terendap dalam ingatan kawula muda. Bahkan sampai pada simbol-simbol produk tersebut terserap dengaan begitu dalam. Hingga sampai pada desain gang yang *font* dan logonya mirip dengan aslinya, seperti gambar berikut.

BlackBerry

Gg. BLACK...
INGAt tEtAP SEMANGAt

Gambar 2. Logo Blackberry sama persis mulai sari bentuk dan jumlah titik-titiknya dan letak logo yang berada sebelum nama produk ponselnya (Sumber foto gang: Istriyani, 2014)

3 Merujuk pada istilah Jameson bahwa hyperspace merupakan wilayah di mana konsepsi-konsepsi modern mengenai ruang tidak berguna dalam me(Ritzer, 2010)mbentu untuk menyesuaikan diri (Ritzer, 2010: 306-307).

Tampak pada gambar di atas bahwa penamaan gang, penulisannya mirip dengan tulisan pada *font* produk ponselnya. Bahkan logo atau simbol produk pun dicantumkan secara persis letaknya dengan logo aslinya. Hal itu menandakan secara gamblang bagaimana masyarakat atau kaum muda yang terpengaruhi oleh pengiklanan ponsel yang diproduksi atau direproduksi secara berulang-ulang. Hingga mereka begitu detail mengenali produk dan logo-logo ponsel yang beredar sampai ke wilayah mereka dan menjadi bagian dari kehidupan mereka. Fakta tersebut sekaligus membuktikan argumen Jameson bahwa dalam sistem ekonomi postmodern seperti saat ini simbiosis antara pasar dan media terjadi sangat intim. Media bukan semata menempati peran sebagai sarana informasi yang non komersial seperti yang terjadi di era sebelumnya, tetapi telah berubah menjadi kepanjangan tangan dari pasar (market) yang mampu mensugesti objek atau konsumen sampai ke titik ideologis, sehingga mengakibatkan pemujaan terhadap produk tersebut (fetisisme) (Jameson, 1991: 274).

Pencerapan dan pengkonsumsian tanda tersebut kemudian diekspresikan dan direproduksi pada penamaan gang. Kondisi tersebut mengindikasikan bahwa permainan tanda dan kode tengah merasuk pada tingkat kesadaran kehidupan masyarakat, dan hal itu yang memang menjadi tujuan atau strategi kapitalisme modern yaitu bukan sekedar memenuhi kebutuhan melainkan menciptakan kebutuhan masyarakat. Caranya agar manusia butuh adalah dengan menentukan kode dan *sign* tersebut yang kemudian ditanamkan dan mengusai kesadaran sekaligus imaji seseorang melalui komoditas tersebut. Artinya ketika orang melihat simbol titik-titik yang membentuk logo seperti yang tampak pada gambar di atas, orang langsung mengasosiasikannya dengan Blackberry sebagai suatu produk *smartphone*. Bahkan sampai dengan

menggunakannya sebagai referensi nama gang. Itu menunjukkan bahwa kapitalisme lanjut telah berhasil membuat produk tersebut begitu dekat dengan kehidupan masyarakat bahkan lebih dekat daripada nilai-nilai kultural yang mencirikan kehidupan masyarakat desa tersebut. Pada tingkat tersebut masyarakat (khususnya pemuda) telah berada pada tingkat pemujaan atau fetisisme. Pemujaan tersebut menandakan bahwa proses reifikasi dari kapitalisme lanjut telah berhasil merasuki secara total.

> "reification sees the triumph of the commodity, and the subsequent eclipse of the sense of society as an organic whole. In place of seeing the whole picture, people see now only the thing, the commodities, provided by capitalism; people desire not social harmony and justice but rather a wide-screen TV or DVD Player." (Roberts, 2000: 39)

Selain sebagai gaya ekspresi, komoditas juga mengkodekan kekuasaan atau prestise. Dari empat nama gang seluler di atas ada empat merek ponsel Eropa (Blackberry, Nokia, Sony Ericsson, Motorola) yang digunakan dan satu ponsel lokal (Cross). Sepertinya yang sudah diketahui banyak orang bahwa merek ponsel Eropa dianggap (konstruksi) memiliki prestise yang lebih tinggi (dilihat dari harga dan asal produksinya), sehingga konsumen yang bisa membelinya adalah orang yang punya materi lebih dibandingkan dengan konsumen yang membeli ponsel merek lokal (Cross) yang harganya jauh lebih murah dan sering diidentikkan dengan produk tiruan. Pada kasus ini, tanda dan kode terkait pengkelasan tersebut pun berlaku. Nama gang Cross digunakan untuk menamai gang yang paling sempit dan rumahnya paling sedikit di lokasi tersebut dan jarang dilalui orang karena lebih banyak terdapat lahan kebun dibandingkan dengan rumah.

Berbeda dengan gang-gang dengan nama merek lain yang kondisi jalannya lebih besar dan lebih rapi, serta rumah yang berdiri dari sisi-sisi gang lebih banyak serta lebih bagus. Fenomena itu pula yang disebut Jameson sebagai totalitas karena kehidupan masyarakat adalah rantai tanda-tanda, di mana masing-masing tanda menunjukan dan merangkaikan dirinya ke butir-butir tanda yang lain secara menerus atau tidak berkesudahan (Soetomo, 2014). Seperti yang dijelaskan di atas bahwa merek ponsel sebagai obyek/ tanda selalu diasosiasikan dengan prestise, ekpresi, kekuasaan, dan semacamnya. Kemudian dipakai dalam penamaan jalan/gang yang juga diasosiasikan dengan tanda-tanda lain seperti kondisi orang yang tinggal di sekitar gang tersebut dan semacamnya.

Pada kasus ini, manifestasi kapitalisme lanjut bukan hanya sebatas pada penamaan gang dengan merek ponsel saja, melainkan juga slogan dalam bahasa Inggris yang tertera pada papan gang tersebut. Artinya globalisasi telah berhasil membawa nilai-nilai global ke seluruh lini masyarakat seperti kata-kata "Say No To Drug" dan "Save The World". Seperti yang banyak diketahui bahwa slogan-slogan tersebut sangat universal dan konteksnya sangat global, yang mana dunia narkoba lebih kental dengan lingkungan urban, dan himbauan selamatkan dunia adalah sebagai ajakan menjaga lingkungan pada wilayah-wilayah yang minim ruang hijau. Namun, kata-kata tersebut justru muncul di sudut-sudut kampung yang mana penggunaan bahasa asing (Inggris) hampir tidak pernah, bahkan yang menguasainya pun sangat jarang. Televisi disinyalir menjadi media yang menyebarkan slogan-slogan tersebut. Kenapa harus dengan Bahasa Inggris? Kenapa tidak menggunakan Bahasa Indonesia seperti "Katakan Tidak Pada Narkoba" dan "Selamatkan Bumi" yang lebih dekat dengan konteks kampung Pelemadu. Preferensi Bahasa Inggris tak lain adalah sebuah gejala ideologis yang mana selama ini bahasa

asing tersebut diakui sebagai bahasa komunikasi universal. Fakta tersebut menggambarkan suatu ide-ide yang campur aduk, membingungkan, kontradiktif, dangkal, dan tidak memiliki historisitas yang utuh; atau istilahnya disebut dengan *pastiche.*

Mencari Pintu Keluar

Gang seluler hanyalah salah satu dari sekian banyak realitas yang terjadi saat ini. Realitas di era postmodern yang paradoks, rancu, dan *superficial*. Dari fenomena gang seluler setidaknya kita tahu bahwa era ini serupa dengan zaman kapitalisme awal seperti yang disampaikan oleh Marx namun tidak sama. Kapitalisme awal cenderung merongrong buruh melalui relasi produksi dengan kesadaran palsunya (false consciusness). Sedangkan kapitalisme modern atau kapitalisme lanjut yang menandai era postmodern ini, mulai banting setir dengan menyerang mode konsumsi masyarakat, khususnya kawula muda. Ia menyerang kesadaran individu melalui serangan masif media produktif (televise dan komputer/ internet) dalam mengiklankan produk multinasional, yang mana hal itu menjadi strategi market. Ketidaksadaran itulah yang digambarkan oleh Jameson sebagai analogi *hyperspace,* di mana masyarakat berada pada ruang tetapi mereka tidak benar-benar menyadari sesungguhnya di mana mereka sedang berada. Artinya masyarakat tidak sadar telah berada dalam jebakan kapitalis, dan mereka justru seolah dengan sukarela hanyut atau bahkan menghanyutkan diri dalam arus tersebut.

Merujuk pada realitas dan pemaparan tersebut yang perlu diwaspadai dari dunia postmodern ini bukanlan semata komoditas dari kapitalisme lanjut yang mulai multinasional namun bagaimana proses menghipnotis (reifikasi) masyarakat untuk menjadi penikmat atau bahkan pemuja dari komoditas itu. Dengan kata lain, kesadaran individu menjadi objek serangan. Jika Marx meng-

usulkan pintu keluar dengan membongkar kesadaran palsu atau *false consciousness* melalui gerakan kolektif buruh atau kesadaran kelas, maka Jameson mencoba membuka pintu keluar dari *hyperspace* dengan peta kognitif.

Peta kognitif merupakan petunjuk untuk menemukan jalan. Namun, menurut Jameson tentu saja tidak bisa menggunakan peta lama. Artinya perlu ada terobosan baru untuk menciptakan peta kognitif tersebut. Terobosan mengenai peta kognitif bisa berasal dari mana saja atau siapa saja seperti teoritisi, seniman, sastrawan, dan orang-orang dalam kehidupan sehari-hari mampu memetakan ruangnya sendiri. Tentu saja penciptaan terobosan kognitif ini tidak boleh berhenti level individu saja melainkan harus menjadi landasan tindakan politis radikal dalam masyarakat postmodern ini (Ritzer, 2010: 310). Hampir sama dengan Marx, artinya kita harus memberikan kesadaran kelas dalam lingkup global atau multinasional agar tidak menjadi objek sasaran penindasan kapitalisme global. Dengan begitu, mobilisasi aksi sosial dapat dilakukan.

Merujuk pada terobosan peta kognitif, aktor pencerah dari kondisi *hyperspace* itu adalah kaum intelektual yang dapat memberikan penjelasan (ulasan) dan transkode. Transkode itu sendiri merupakan gerakan transposisi dari sebab ke akibat yang memungkinkan seseorang mengenali hubungan antara tingkatan-tingkatan atau contoh-contoh dari keseluruhan sosial, dan analisis dari satu tingkatan ke tingkatan yang lain (misal seni ke ekonomi) (Ritzer, 2010: 312). Berbicara mengenai kaum intelektual tentu saja intansi perguruan tinggi mengambil peran penting dalam hal ini. Artinya tanggung jawab keilmuan (sosial) menjadi *starting point* untuk memberikan pencerahan atau kesadaran mengenai penyakit akut yang ditimbulkan oleh era postmodern, terutama di Indonesia yang selama ini menjadi sasaran korporasi

multinasional. Harapannya melalui kesadaran ini akan muncul suatu aksi sosial untuk lepas dari jeratan komoditas multinasional.

Terobosan Jameson ini mungkin memang seperti utopia dan banyak yang sanksi dengan kemungkinan itu, karena kapitalisme modern telah menyerang organ inti individu secara ideasional. Bahkan ia telah mengikat ruang gerak (batas) masyarakat global. Kendati memang tidak bisa lepas, peta kognitif setidaknya memberikan petunjuk dan pencerahan bagi masing-masing orang mengenai kelicikan kapitalis di era postmodern ini. Dengan begitu masyarakat khususnya pemuda dapat membuat jarak atau mengendurkan ikatan jeratan dan tidak mudah tersugesti dengan permainan kode-kode. Misalnya dengan tidak bergantung pada komoditas multinasional dan lebih bijak dalam memilih dan mengkonsumsi. Artinya manusia pada dasarnya memiliki otonomi namun memang perlu untuk disadarkan dari kondisi hipnotis.

Simpulan

Kapitalisme lanjut telah menjadi kekuatan dominan yang memengaruhi kehidupan masyarakat terutama pedesaan seperti yang terjadi di Pelemadu. Hal itu dapat dilihat dari fenomena gang seluler, di mana penamaan gang bukan lagi menggunakan istilah yang lebih mencerminkan lingkungan sekitar misalnya menggunakan nama-nama dari jenis tumbuhan, bunga, hewan, dan semacamnya. Referensi penamaan gang justru diambil dari nama-nama merek ponsel yang telah terdistribusi secara masif dalam kehidupan masyarakat.

Penamaan gang tersebut tentu bukan hanya kebetulan namun terjadi melalui proses yang hegemonik. Dimulai dari masyarakat yang disuguhkan melalui produk ponsel dengan

berbagai permainan kode dan tanda yang dilekatkan pada komoditas tersebut, kemudian disebarkan secara masif oleh teknologi produktif seperti televisi dan komputer/internet. Hingga brand komoditas tercerna dalam pikiran dan kesadaran masyarakat. Pencerapan tersebut mulai dari simbol, font, sampai dengan keindentikkan ponsel-ponsel dengan merek Eropa yang mencerminkan nilai prestise tinggi dibandingkan dengan ponsel lokal. Hingga akhirnya hal itu dimanifestasikan pula pada bentuk penamaan gang-gang di kampung oleh para pemuda, yang dalam hal ini adalah di kampung Pelemadu.

Di samping itu munculnya slogan-slogan dalam Bahasa Inggris pada papan gang juga menandakan kultur global dominan yang turut memengaruhi kehidupan masyarakat khususnya kawula muda. Di mana pada konteks tersebut masyarakat telah menjadi pemuja dari komoditas dan mereka berada dalam *hyperspace* karena tidak sadar tekah terjebak dalam ruang dominasi kapitalis.

Karena yang diserang adalah kesadaran maka jalan keluarnya adalah membongkar ketidaksadaran itu, yang diusulkan Jameson dengan peta kognitif. Peta kognitif adalah petunjuk jalan agar masyarakat sadar di mana mereka berada. Penunjuk jalan dalam hal ini berada di tangan kaum intelektual yang berperan untuk memberikan penjelasan dan transkode terhadap sistem operasi dan dominasi yang digunakan oleh kapitalisme lanjut ini.

Daftar Pustaka

Beker, C. (2013). *Cultural Studies: Teori dan Praktik. Terjemahan Nurhadi*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Istriyani, R. (2014, Juni 21). *Dokumen Pribadi*.

Jameson, F. (1991). *Posmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*. United States: Duke University Press.

Noviani, R. (2013, Oktober). *Kuliah Politik Representasi dan Realitas Termediasi dengan materi "Representasi Media."*

Ritzer, G. (2010). *Teori Sosial Postmodern. Terjemahan Muhammad Taufik*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Roberts, A. (2000). *Fredric Jameson*. London and New York: Routledge.

Soetomo, G. (2014). Kapitalisme sebagai Totalitas: Adakah Alternatif lain? *Basis*, *63*(03–04).

Kontruksi Media dalam Gerakan Islam Populis 212

Oleh: M. Mujibuddin SM

PENDAHULUAN

Gerakan Aksi Bela Islam (ABI) merupakan serangkaian aksi demonstrasi yang diprakarsai oleh GNPF MUI untuk menurunkan dan memenjarakan Basuki Tjahaja Purnama (Ahok). Dalam pandangan Ahmad Najib Burhani, gerakan ini merupakan fragmentasi otoritas keagamaan (Ahmad Najib Burhani, 2016: 16). Fragmentasi ini bisa dilihat dari banyaknya massa aksi yang terlibat untuk menyuarakan aspirasinya. Di samping itu, aksi ini tidak hanya dilakukan sekali waktu saja, akan tetapi juga dilakukan beberapa kali yaitu pada 14 Oktober 2016 (ABI I), 4 November 2016 (ABI II), dan 2 Desember 2016 (ABI III).

Aksi Bela Islam I, II, dan III bermula dari pidato Ahok di Kepulauan Seribu pada tanggal 27 September 2016. Dalam pidatonya, Ahok berbicara mengenai kebijakan dan program pemberdayaan budi daya kerapu. Ahok meyakinkan warga Kepulauan Seribu bahwa program ini akan tetap dilaksanakan meskipun ia

sendiri tidak terpilih menjadi gubernur lagi. Adapun cuplikan dari video pidato Ahok di Kepulauan Seribu yang menjadi kontroversi sebagai berikut:

> "Kan bisa saja dalam hati kecil Bapak Ibu, nggak pilih saya karena dibohongi pakai Surat al-Maidah 51 macam-macam itu. Itu hak Bapak Ibu. Kalau Bapak Ibu merasa nggak bisa pilih karena takut masuk neraka, dibodohin, begitu, oh nggak apa-apa, karena ini panggilan pribadi Bapak Ibu.... Program ini jalan saja. Jadi Bapak Ibu nggak usah merasa nggak enak karena nuraninya nggak bisa pilih Ahok".

Pidato yang berdurasi 1 jam 48 menit itu sudah diunggah di Youtube oleh Pemda DKI Jakarta pada 28 September 2016. Setelah video itu diupload tidak ada respon yang berarti di masyarakat. Video tersebut belum menjadi polemik di masyarakat. Akan tetapi, setelah Buni Yani mengunggah dan memotong video menjadi 30 detik di Facebook pada 6 Oktober dengan diawali kalimat "Penista Terhadap Agama", serta melampirkan transkipsi pidato sebagai berikut;

> "Bapak Ibu (Pemilih muslim)....dibohongi surat Al Maidah 51".... (dan) "masuk neraka (juga Bapak Ibu) dibodohi".

Transkipsi tersebut terletak pada menit ke 24 dalam pidatonya Ahok. Akan tetapi, ada satu kata yang hilang yaitu kata "pake (pakai)". Status ini kemudian dishare oleh puluhan ribu orang tanpa melihat video asli pidato yang berdurasi 1 jam 48 menit.

Setelah status itu di upload, kemarahan dan kecaman terhadap Ahok semakin meningkat. Layaknya bola salju jika diturunkan menjadi semakin besar. Bola salju yang dilemparkan

oleh Buni Yani diikuti respon ribuan orang. Respon ini kemudian melahirkan berbagai Aksi Bela Islam yang tidak hanya di Jakarta saja melainkan juga diberbagai kota di Indonesia.[1]

Kontroversi status Buni Yani dalam Facebooknya menjadi *trending topic* pada saat itu. Bahkan setelah status Buni Yani ini bergulir, banyak ormas yang menginginkan agar MUI menyatakan sikap terhadap pidato Ahok. Meskipun MUI hanya menyatakan sikap (bukan fatwa) terhadap Ahok, akan tetapi hal itu sudah cukup untuk melegitimasi ormas tertentu untuk menjatuhkan dan memenjarakan Ahok.

Apa yang menarik dalam fenomena di atas adalah bahwa media mampu membentuk kesadaran masyarakat. Pada awalnya media hanya sebatas kepanjangan tangan dari realitas. Media menyalurkan informasi yang terjadi dalam waktu dan tempat tertentu. Akan tetapi, perkembangan zaman tidak bisa dilepaskan oleh semua pihak, begitu juga dalam media. Media dalam perkembangannya juga melalui beberapa tahapan. Media yang semula hanya sebatas kepanjangan tangan dari realitas akan tetapi saat ini media mampu membentuk realitas sendiri dengan menyaring, memilih diksi kata, dan sudut pandang realitas, sehingga hasil dari pemberitaan ini akan terlihat berbeda antara media satu dengan lainnya.

Sebuah realitas yang diambil dari sudut pandang tertentu akan menghasilkan makna lain dari realitas tersebut. Dalam tataran teoritis, media yang melakukan hal seperti itu bisa dianalisis menggunakan pendekatan analisis framing. Analisis framing digunakan untuk membedah cara-cara atau ideologi media saat mengkontruksikan fakta. Analisis ini mencermati strategi seleksi, penonjolan, dan tautan fakta ke dalam berita agar lebih bermakna,

---

1 https://id.wikipedia.org/wiki/Aksi_Bela_Islam (diakses pada pukul 08.00, 24-05-2018).

lebih menarik, lebih berarti atau lebih diingat, untuk menggiring interpretasi khalayak sesuai perspektifnya (Alex Sobur. 2006: 162).

Penggiringan Buni Yani dalam statusnya bisa dikatakan 'berhasil' dalam membentuk kesadaran masyarakat. Hal ini dikarenakan video yang diupload oleh Pemda DKI tidak mendapat respon dari masyarakat, akan tetapi dengan memilih diksi kata dan sudut pandang berbeda seperti yang dilakukan oleh Buni Yani mampu merekayasa kesadara masyarakat. Sampai-sampai dari unggahan Buni Yani mampu melahirkan berbagai agenda Aksi Bela Islam berjilid-jilid. Menurut Vedi R. Hadiz fenomena ini disebut gerakan Islam populist.

Di samping itu juga, hal ini menandakan adanya fenomena *post truth* bahwa kesadaran masyarakat untuk merespon hal-hal tertentu saat ini tidak hanya dipengeruhi oleh individu atau masyarakat melainkan juga media. Media memiliki andil yang cukup besar dalam membentuk kesadaran masyarakat. Maka dari itu, artikel ini akan meneliti lebih dalam lagi terkait peranan media dalam membentuk kesadaran masyarakat, terutama kaitannya dengan kemunculan Aksi Bela Islam di Jakarta pada akhir tahun 2016. Tujuan artikel ini adalah untuk mengetahui bagaimana media saat ini mampu membentuk kesadaran dan menggiring opini masyarakat.

LANDASAN TEORI

1. Analisis Framing

Analisis framing berawal dari teori kontruksi realitas sosial yang dikenalkan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann. Dalam bukunya yang berjudul *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, Peter L. Berger dan Thomas Luckmann beranggapan bahwa terdapat tiga dialektika yaitu eksternalisasi, internalisasi, dan objektivasi (Peter L. Berger & Thomas Luckmann: 1990). Eksternalisasi adalah

suatu pencurahan kedirian manusia secara terus menerus ke dalam dunia baik dalam aktivitas fisis maupun mentalnya. Objektivasi adalah disandangnya produk-produk itu (baik fisis maupun mental), suatu realitas yang berhadapan dengan para produsennya semula, dalam bentuk suatu kefaktaan (faktisitas) yang eksternal terhadap para produser itu sendiri. Internalisasi adalah peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia, dan menstransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia objektif ke dalam struktur-struktur kesadaran subjektif (Peter L. Berger, 1991; 4-5).

Menurut Mufid (2007;92), Berger dan Luckmann menilai proses mengonstruksi melalui interaksi sosial yang dialektis dari tiga bentuk realitas, yakni *syimbolic reality*, *objective reality*, dan *subjektive reality* yang berlangsung dalam suatu proses simultan melalui eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. *Objektive reality* merupakan suatu kompleksitas realitas (termasuk ideologi dan keyakinan) serta rutinitas tindakan dan tingkah laku yang telah mapan terpola dan dihayati oleh individu secara umum sebagai fakta. *Syimbolic reality*, termasuk di dalamnya teks industri media, representasi pasar, kapitalisme, dan sebagainya dalam media. Sedangkan *subjektive reality* merupakan kontruksi definisi realitas yang dimiliki oleh individu dan di kontruksi melalui proses internalisasi.

Dari teori kontruksi sosial ini kemudian melahirkan sebuah konsep analisis framing. Konsep framing telah digunakan secara luas dalam literatur komunikasi untuk menggambarkan proses penyeleksian dan penyorotan aspek-aspek khusus sebuah realita oleh media. Analisis framing digunakan untuk membedah cara-cara atau ideologi media saat mengonstruksikan fakta. Analisis ini mencermati strategi seleksi, penonjolan, dan tautan fakta ke dalam berita agar lebih bermakna, lebih menarik, lebih berarti atau lebih diingat, untuk menggiring interpretasi khalayak sesuai

perspektifnya (Alex Sobur, 2006: 162).

Menurut Eriyanto (2002;67-68) menjabarkan beberapa definisi terkait framing. *Pertama*, menurut Robert N. Entman yaitu sebuah proses seleksi di berbagai aspek realitas sehingga aspek tertentu dari peristiwa itu lebih menonjol dibandingkan dengan aspek lainnya. Ia juga menyatakan informasi-informasi dalam konteks yang khas. *Kedua,* menurut Todd Gitlin yaitu strategi bagaiman realitas atau dunia dibentuk dan disederhanakan sedemikian rupa untuk ditampilkan kepada khalayak. Peristiwa ditampilkan dalam pemberitaan agar tampak menonjol dan menarik perhatian khalayak pembaca. Hal itu dilakukan dengan seleksi, pengulangan, penekanan dan presentasi pada aspek tertentu dari realitas. Ketiga, menurut David Snow dan Robert Benford yaitu pemberian makna untuk ditafsirkan peristiwa dari kondisi yang relevan. Frame mengorganisasikan sistem kepercayaan dan diwujudkan dalam kata kunci tertentu, seperti anak kalimat, citra tertentu, sumber informasi dan kalimat tertentu. Keempat, menurut Zhongdan dan Pan Konsicki ialah sebagai kontruksi dan memproses berita. Perangkat kognisi yang digunakan dalam mengkode informasi, menafsirkan peristiwa dihubungkan dengan rutinitas dan konvensi pembentukan berita.

Framing dalam pemberitaan merupakan metode penyajian realitas di mana kebenaran tentang suatu realitas tidak diingkari secara total, melainkan dibelokkan secara halus, dengan memberikan sorotan terhadap aspek-aspek tertentu saja, dengan menggunakan istilah-istilah yang mempunya koneksi tertentu, dan dengan bantuan foto, karikatur, dan alat ilustrasi lainnya dengan kata lain dibingkai, dikontruksi dan dimaknai oleh media (Rachmat Kriyanto, 2006: 253).

Analisis framing menanyakan mengapa peristiwa X diberitakan? Mengapa peristiwa yang lain tidak diberitakan? Mengapa

suatu tempat dan pihak terlibat? Mengapa realitas didefinisikan dengan cara tertentu? Mengapa sisi atau angle tertentu ditonjolkan sedangkan yang lain tidak? Mengapa fakta tertentu ditonjolkan sedangkan yang lain tidak? Mengapa menampilkan sumber X dan mengapa bukan sumber berita yang lain yang diwawancarai? (Rachmat Kriyanto, 2006: 252).

Terdapat dua aspek penting framing dalam pandangan Eriyanto (2002;81). *Pertama*, memilih fakta atau realitas. Proses memilih fakta ini didasarkan pada asumsi, wartawan tidak mungkin melihat peristiwa tanpa perspektif. Dalam memilih fakta ini selalu terkandung dua kemungkinan: apa yang dipilih dan apa yang dibuang. Bagian mana yang ditekankan dalam realitas? Bagian mana dari realitas yang tidak diberitakan?. Penekanan aspek tertentu itu dilakukan dengan memilih angle tertentu, memilih fakta tertentu, dan melupakan fakta lainnya. Intinya, peristiwa dilihat dari sisi tertentu. Akibatnya, pemahaman dan kontruksi atau suatu peristiwa bisa jadi berbeda antara satu media dengan media lainnya, baik itu media pemberitaan konvensional maupun personal.

Kedua, menuliskan fakta. Proses ini berhubungan dengan bagaimana fakta yang dipilih itu disajikan kepada khalayak. Gagasan itu diungkapkan dengan kata, kalimat dan proposisi apa, dengan bantuan aksentuasi foto dan gambar apa, dan sebagainya. Bagaimana fakta yang sudah dipilih tersebut ditekankan dengan pemakaian perangkat tertentu: penempatan yang mencolok, pengulangan, pemakaian grafis untuk mendukung dan memperkuat penonjolan, dan sebagainya.

Dari beberapa pandangan framing di atas, dapat disimpulkan bahwa analisis framing digunakan untuk salah satu alat analisis untuk melihat cara media mengonstruksi fakta. Fakta objekif yang terdapat di lapangan dikonstruksikan dengan cara menyo-

roti bagian tertentu saja. Teori ini juga bisa melihat ideologi dari pemilik akun media sosial atau media lainnya. Hal ini dikarenakan media saat ini penuh syarat akan kepentingan kapitalis.

2. Islam Populis

Istilah populisme biasanya digunakan dalam ranah politik. Populisme berkembang karena adanya relasi yang timpang antara publik dengan elite. Populisme sendiri dijalankan secara informal, gerakan ekstra parlementer ,dan juga irrasional sebagai bentuk manifestasi anti tesis melawan dominasi oligarki. Semangat populisme adalah sebagai upaya korektif terhadap pemerintahan oligarki. Populisme berkembang dalam berbagai bentuk ekspresi politis yang tergantung pada konteks dan konten politik kontemporer.

Populisme berkembang dalam tiga ranah yaitu sebagai ideologi, populisme sebagai komunikasi politik, dan populisme sebagai gaya politik (Dwayane Woods. 2014; 9). Populisme sebagai ideologi politik sebenarnya melihat masyarakat biasa sebagai bentuk konstruksi sosial akan komunalitas yang perlu diperjuangkan. Konstruksi sosial tersebut ingin melihat orang biasa sebagai subjek berdaulat maupun sebagai kelas sosial. Populisme sebagai gaya politik lebih mengarah pada bentuk patronase yang menjamin adanya hajat hidup masyarakat luas. Populisme sebagai gaya politik mengarahkan pada bentuk pemenuhan kebutuhan material fisik yang mengarah pada hak dasar. Biasanya mengarah pada bentuk rezim kesejahteraan bagi masyarakat. Sedangkan populisme sebagai komunikasi politik lebih diutamakan dalam mengonstruksikan adanya sosok pemimpin kharismatik. Rakyat akan menjadikan satu sosok tertentu untuk dijadikan pemimpinnya.

Sedangkan istilah Islam populis berawal dari munculnya kelas

menengah muslim perkotaan. Muslim perkotaan muncul akibat adanya alienasi umat muslim, rezim otoritarianisme, maupun juga ketimpangan ekonomi-politik menjadi sumber pemicu penting. Kelas menengah muslim merupakan kelas masyarakat baru yang menampilkan sisi rasionalitas, material, maupun intelektualitas dari adanya kehidupan perekonomian yang semakin baik.

Kemunculan Islam populisme dapat dilihat dari dua hal; Pertama, perkembangan industrialisasi dan kapitalisme yang tidak seimbang. Kehidupan perekonomian sendiri secara tidak berpihak kepada masyarakat kelas menengah muslim, namun justru pada kelas borjuasi yang didominasi oleh kepentingan Barat dan Tionghoa. Kedua, rezim pemerintahan yang otoriter telah memberangus kehidupan masyarakat dengan menciptakan prinsip monolayalitas terhadap rezim. Dalam penjelasan Hadiz, Islam populis juga merupakan bentuk respon terhadap kontradiksi pembangunan kapitalisme yang selama ini mengalienasikan masyarakat kelas menengah muslim (Vedi R. Hadiz, 2010; 4-8).

Dalam konsep populisme terdapat kata rakyat yang memiliki makna tersendiri. Akan tetapi, dalam populisme Islam kata rakyat dipahami atau bisa dilihat dari konsep umat. Konsep umat inilah yang digunakan dalam populisme Islam (Vedi R. Hadiz, 2016: 4). Populisme Islam di kalangan kelas menengah muslim dapat dipahami dalam dua pengertian; Pertama, upaya mempopulerkan Islam di ruang publik; kedua, upaya membangkitkan Islam sebagai kekuatan kepentingan dan kekuatan penekan (Wasisto Raharjo Jati, 2017; 26).

Derivasi kata umat dalam populisme kontemporer adalah sebagai payung atas kepentingan berbagai macam kelompok kelas menengah muslim. Populisme yang berkembang di kalangan kelas menengah muslim dapat dikategorisasikan dalam tabel berikut ini:

No.	Ekspresi Populisme Islam	Aktor	Tujuan
1	Populisme berbasis identitas	Kelompok being Islam	Afirmasi dan Afiliasi Islam dalam modernitas
2	Populisme berbasis material	Kelompok Islam organik	Aksesbilitas terhadap sumber ekonomi politik kekuasaan
3	Populisme berbasis simbolitas	Kelompok pengajian	Representasi Islam dalam ruang publik
4	Populisme berbasis tarbiyah	Kelompok intelektual	Diseminiasi nilai, norma, dan prinsip Islam dalam kehidupan
5	Populisme berbasis syariah	Kelompok Islam konservati	Amar ma'ruf nahi munkar

Tabel 1 Sumber: Wasisto Raharjo Jati, 2017; 29.

PEMBAHASAN

1. Media sebagai Alat Propaganda

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas bahwa analisis framing digunakan untuk melihat secara mendalam tentang ideologi tertentu dalam media, baik itu media berskala besar seperti media cetak dan media online yang mainstream, maupun media sosial yang bersifat pribadi. Dalam kasus pilkada DKI Jakarta, yang menarik untuk diperhatikan lebih lanjut ialah adanya campur tangan dari media personal, sehingga hal itu bisa menjadi kontroversi dan melahirkan berbagai respon dari masyarakat terutama kalangan Islam.

Kasus Pilkada DKI mulai ramai diperbincangkan setelah seorang jurnalis Buni Yani mengunggah potongan pidato Ahok di Kepulauan Seribu yang semula berdurasi 1 jam 48 menit menjadi 30 detik. Di samping itu juga, Buni Yani memberi komentar dalam potongan video tersebut dengan diawali "Penista Terhadap Agama".

> "Bapak Ibu (Pemilih muslim)....dibohongi surat Al Maidah 51".... (dan) "masuk neraka (juga Bapak Ibu) dibodohi".

Transkipsi tersebut terletak pada menit ke 24 dalam pidatonya Ahok. Akan tetapi, ada satu kata yang hilang yaitu kata "pake (pakai)". Status ini kemudian dishare oleh puluhan ribu orang tanpa melihat video asli pidato yang berdurasi 1 jam 48 menit.

Buni Yani ingin menonjolkan satu momen tertentu agar masyarakat lebih tertarik untuk melihat postingannya. Meskipun unggahan tersebut melalui akun facebook pribadinya, akan tetapi hal itu bisa menjadi berita besar pada akhir tahun 2016. Bahkan mungkin Buni Yani tidak mengira kalau video yang ia unggah akan menjadi kontroversi dan boomerang tersendiri untuk dirinya.

Secara tidak sengaja Buni Yani membelokkan secara halus sebuah realitas objektif dalam video yang diupload oleh Pemda DKI. Sebab antara transkipsi dengan suara video yang asli terdapat kata yang tidak dicantumkan. Jika ditanyakan kepada Buni Yani, mengapa hanya di satu sudut pandang saja yang di unggah, akan tetapi yang lain dihapus. Maka hal itu memperkuat adanya kepentingan di balik unggahannya. Penulis sendiri tidak tahu sebenarnya apa motif di balik itu semua. Akan tetapi, yang jelas adalah pada saat itu akan ada pemillihan Gubernur Jakarta. Maka bisa jadi apa yang dilakukan oleh Buni Yani sebagai upaya politik untuk mengurangi nilai suara politik Ahok ketika akan maju menjadi Calon Gubernur.

Di samping itu juga, frame yang digunakan oleh Buni Yani dengan memilih diksi kata yang bisa menarik perhatian khalayak umum. Kata "penista agama" bisa diartikan sebagai orang yang menghina agama tertentu. Apalagi kata tersebut ditujukan dari seorang Nasrani kepada umat muslim yang notabennya terbesar di Indonesia. Sehingga simpati atau respon masyarakat akan

semakin meningkat tatkala agamanya dilecehkan oleh orang beragama lain. Dalam hal ini, Buni Yani telah berhasil memilih sebuah fakta yang bisa menarik perhatian khalayak umum.

Buni Yani telah menggunakan media pribadinya untuk menginformasikan sebuah berita kepada khalayak umum. Media komunikasi seperti ini menurut Vin Crosbie disebut mass media. Media ini digunakan untuk sarana menyebarluaskan informasi dari satu orang ke banyak orang. Di samping mass media, Crosbie juga menambahkan media interpersonal (one to one), dan new media. New media digunakan untuk menyebarluaskan ide dan informasi dari banyak orang ke banyak orang (Mutohharun Jinan, 2013; 325).

Jika mengikuti media komunikasi yang dimaksud oleh Vin Crosbie, maka individu bisa menjadi jurnalis yang independen. Ia bisa membuat sebuah ide dan gagasan untuk disebarluaskan melalui media pribadi maupun media konvensional. Seperti yang dilakukan oleh Buni Yani dalam akun facebooknya, ia mencoba menawarkan ide dan gagasannya terkait dengan Ahok, beserta memilih diksi dan kalimat yang sekiranya membuat menarik banyak orang.

Setelah unggahan Buni Yani menjadi perbincangan publik, akhirnya banyak menuai respon dari kalangan umat Islam terutama yang berhalauan radikal. Respon tersebut bisa dilihat dari media yang dimiliki oleh ormas radikal, seperti Tabloid Media Umat Edisi 184, 4.17 November 2016 yang dimiliki oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Media ini memuat berbagai macam ekspresi kemarahan dan kebencian terhadap Ahok atas kasus yang menjeratnya. Bahkan mereka tidak mentolerir sedikitpun atas kasus tersebut. Hal ini bisa dilihat dari pemilihan kata yang memiliki intensitas tinggi seperti “harus tersangka”, “wajib marah”, dan “perangi” (Alimatul Qibtiyah, 2016; 173). Pemilihan kata tersebut

merupakan sebuah gagasan yang ingin disampaikan oleh HTI kepada khalayak umum, bahwa umat muslim wajib marah, Ahok harus menjadi tersangka dan harus diperangi. Melalui medianya, HTI ingin mencoba menawarkan sebuah perspektif baru untuk meyakinkan kepada umat muslim bahwa Ahok memang telah menistakan agama.

Dari penekanan dan penonjolan atas fakta di atas membuat masyarakat sulit untuk membedakan kebenaran dari realitas tersebut. Akan tetapi, yang menjadi menarik untuk diperhatikan lebih lanjut ialah dari unggahan Buni Yani mampu memberikan kesadaran kepada masyarakat bahwa Ahok telah menistakan agama. Hal ini terbukti pasca unggahan tersebut banyak masyarakat yang meresponnya. Dibuktikan dengan adanya berbagai rangkaian aksi untuk menurunkan dan memenjarakan Ahok. Bahkan gerakan ini tidak hanya di Jakarta saja melainkan juga diberbagai kota di Indonesia.[2] Meskipun ormas besar, Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, secara struktural tidak ikut serta dalam aksi tersebut, akan tetapi kedua ormas ini membolehkan jika anggotanya ikut berpartisipasi dengan syarat tidak mengatasnamakan sebagai anggota NU atau Muhammadiyah.

2. Fenomena *Post-truth* dan Hiperrealitas Media

Politik kontemporer telah membawa media sebagai alat propoganda yang dapat disalahgunakan bagi demokrasi dan pluralisme. Akses informasi digital yang sangat cepat dan tidak terbatasi oleh ruang dan waktu berdampak multidimensional. Euforia kemajuan teknologi informasi menjadi fenomena yang menggegerkan di kancah global. Fenomena inilah yang kemudian

2 https://id.wikipedia.org/wiki/Aksi_Bela_Islam (diakses pada pukul 08.00, 24-05-2018).

dengan istilah "*post-truth*". Istilah *post-truth* menjadi populer setelah dinyatakan oleh penyunting kamus Oxford sebagai "the word of the year" pada tahun 2016 untuk menggambarkan suatu anomali dari realitas. Ketenaran penggunaan istilah "*post-truth*" tentu saja merujuk pada beberapa momen politik paling berpengaruh di tahun 2016, yakni kasus terpilihnya Trump menjadi presidan Amerika Serikat, mensukseskan Brexit, dan referendum Katalania. *Post-truth* kemudian didefinisikan untuk menunjukkan suatu keadaan dimana fakta objektif kurang berpengaruh dalam membentuk opini publik dibanding dengan emosi dan keyakinan pribadi (Mekelberg, 2016). Media massa dikonstruksikan bagi pihak berkepentingan dan mengabaikan realitas sesungguhnya.

Indonesia sebagai salah satu negara pengguna internet terbesar di dunia, juga berpontensi menjadi target fenomena *post-truth* baik dalam kepentingan ekonomi maupun politik. Salah satu fenomena mutakhir adalah kasus Pilkada DKI pada tahun 2017 terkait pemotongan video Ahok yang viral di media sosial. Fenomena *post truth* di Indonesia meluas karena empat sebab. *Pertama*, kemajuan teknologi informasi yang asimetris dengan kapasitas adaptasi pemerintah dan masyaakat. *Kedua*, adanya kompetisi politik yang tidak berkesudahan sejak pilpres 2014. *Ketiga*, adanya dukungan dari masyarakat tertentu pada ideologi ekstrim anti Pancasila. *Keempat*, adanya kegelisahan dengan perubahan dan perbaikan sistem yang dilakukan pemerintah saat ini[3].

Post-truth pertama kali muncul pada tahun 90-an oleh Steve Tesich untuk merefleksikan kasus Perang Teluk dan kasus Iran dalam tulisan esainya di majalah The Nation pada tahun 1992. Pernyataan Tesich menggarisbawahi bahwa setiap orang bebas

---

3 Eko Sulistyo, "Media Sosial dan Fenomena *Post-Truth*", (Jakarta: Koran Sindo, Selasa, 28 November 2017)

mengemukakan dan memberikan keputusannya di era *post truth*. Istilah tersebut kemudian kemballi dipopulerkan pada tahun 2004 oleh Ralph Keyes dalam bukunya yang berjudul *The Post Truth Era-Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. Frekuensi penggunaan istilah ini tenar sepanjang tahun 2016, khususnya dalam konteks politik.

Di era *post truth* batas antara kejujuran dan ketidakjujuran, kebenaran dan kebohongan, realita dan dunia maya, fiksi dan non-fiksi menjadi semakin kabur. Media sebagai akses informasi digital menjadi arus utama untuk penyebaran berbagai informasi yang tidak terbatasi oleh apapun. Ghufron (2017) menyatakan bahwa industri media pada saat ini sedang mengalami refeodal-isasi ruang publik dimana terdapat logika ekonomi dan politik yang dimasukkan ke dalam sendi-sendi kesadaran masyarakat untuk memperlemah kekuatan masyarakat dalam ruang publik[4]. Karl Marx, dalam Ritzer (2011), mengungkapkan bahwa mereka yang menguasai basis modal akan menguasai gagasan dalam sebuah zaman, sehingga di era kontemporer saat ini, pemilik modal mampu merekayasa, menggiring, dan memanipulasi opini publik sesuai kehendak mereka. Melalui perkembangan teknologi komunikasi, terutama sosial media, setiap golongan yang memi-liki kepentingan mempunyai kuasa dalam memengaruhi opini publik. Tentu penjabaran terkait *post-truth* tidak terlepas dari aspek politik yang melatarbelakanginya.

Dalam realitas politik, fakta-fakta objektif ditempatkan sebagai narasi tunggal kebenaran yang dianggap tidak relevan. Hal ini beriringan dengan perkembangan media sosial yang semakin meluas sehingga memberikan dampak pada kemudahan pemben-tukan opini publik melalui berita-berita hoax yang jauh dari fakta

---

4 Ghufron F, "Menyikapi Era Defisit Kebenaran", (Jakarta: Kompas, 2017), diterbitkan pada tanggal 5 Januari 2017.

objektifnya. Produksi kebenaran menjadi paradoks dalam ruang publik. Keadaan seperti inilah menjadi praktik yang mengarah pada *post-truth*, dimana anomali-anomali realitas dikondisikan sebagai sesuatu yang benar oleh golongan yang memiliki kepentingan. Opini publik kemudian dimanipulasi untuk membentuk kesadaran masyarakat sebagaimana mereka kehendaki.

Pada tahun 2011, sosial media memiliki peran penting dalam kasus penumbangan Presiden Husni Mubarak. Kasus tumbangnya presiden di Ukraina merupakan akibat dari sebuah status yang ditulis di sosial media facebook oleh seorang jurnalis dengan seruan untuk berkumpul di lapangan Maidan Kiev. Di Jerman, partai ultra kanan mendapat 12,6% kursi di parlemen melalui penyebaran ketakutan di media sosial. Di Rusia, Presiden Putin memanfaatkan sosial media sebagai kampanye terselubung. Kasus terpilihnya Trump sebagai presiden Amerika Serikat juga berawal dari penyebaran informasi yang 'seolah-olah benar' melalui media sosial.

Polemik pertarungan kebenaran tidak hanya terjadi di luar negeri saja. Pilkada DKI Jakarta 2017 adalah contoh kasus pertarungan kebenaran yang terjadi di Indonesia. Kasus pro-kontra kasus penistaan agama yang dialami oleh Gubernur Jakarta Basuki Tjahya Purnama, merupakan fenomena yang dilematis. Banyak narasi palsu disebarkan melalui sosial media demi memenuhi kebutuhan politik golongan. Banyak gerakan-gerakan baru yang dibentuk oleh masyarakat, tidak hanya sebagai tagar di media sosial, namun mereka berkumpul untuk membenarkan apa yang mereka lihat di media sosial tanpa melakukan klarifikasi atas objektivitas kebenaran yang mereka peroleh. Persoalan inilah yang akan membawa masyarakat pada keadaan yang mana mereka semakin sulit untuk membedakan antara kebenaran dan ketidakbenaran.

Kenyataan yang terdapat dalam media sudah menjadi kabur. Media telah menjadi komoditas baru dan sebagai daya tawar kepada masyarakat. Di dalam media dibuat semanrik mungkin untuk memancing minat manusia. Segala yang dapat menarik minat manusia ditayangkan melalui berbagai media dengan model-model ideal, sehingga batas antara simulasi dan kenyataan menjadi tercampur aduk dan menciptakan hyperrelity, yang mana kenyataan dan ketidaknyataan menjadi tidak jelas. Dunia hyperreality dipenuhi oleh duplikasi realitas melalui berbagai media (Baudrillard, 1983: 2). Menurut Lechte hal ini disebut sebagai munculnya realitas baru yang diakibatkan oleh reproduksi sempurna dari suatu objek, yang diwakili oleh kode-kode yang telah merasuk dalam sendi-sendi kehidupan masa modern, sehingga mampu mem-baypass sesuatu yang real (Lechte, 2001: 352).

Maka dari itu, adanya fenomena post-truth dan dominasi media telah mengaburkan makna realitas sesungguhnya. Jadi seolah-olah kebenaran yang terdapat dalam media menjadi kebenaran yang real dari sebuah realitas. Dalam pandangan ini muncul sebuah konstruksi baru bagi masyarakat. Konstruksi ini dibuat oleh media, sehingga dari situ pemahaman masyarakat akan terbentuk tentang sebuah realitas yang ditampakkan oleh media. Seperti kasus video unggahan Buni Yani yang telah membentuk kesadaran masyarakat tentang kebenaran dari suatu fenomena penistaan agama oleh Basuki Tjahaja Purnama.

3. Munculnya Gerakan Islam Populis 212

Munculnya gerakan Islam populis 212 tidak bisa dilepaskan dari peran media. Sebelum aksi berlangsung, sebagaimana telah dijelaskan di atas, media telah mengambil peran penting dalam membentuk kesadaran umat muslim atas kasus Ahok. Terlebih

lagi, jaringan informasi melalui media internet berkembang dengan pesat sehingga memudahkan orang untuk mengaksesnya. Di tambah lagi, di era informasi saat ini, di dalam media terdapat kekaburan makna antara realitas dan non realitas. Hal ini dikarenakan media mampu menampilkan suatu fenomena yang bisa memanipulasi sebuah kebenaran dari realitas sesungguhnya. Akibatnya, masyarakat secara tidak langsung akan terkonstruksi oleh sistem kode yang ditampilkan oleh media, baik itu media sosial pribadi maupun media lainnya.

Konstruksi media dalam menanggapi sebuah isu tertentu bisa mempengaruhi pandangan masyarakat. Seperti halnya kasus video unggahan Buni Yani dalam akun facebooknya yang telah menampilkan sudut pandang tertentu dengan judul yang bisa menarik massa untuk melihatnya. Dalam fenomena ini, media sosial milik Buni yani telah mendapatkan respon dari berbagai kalangan. Bahkan telah mampu melahirkan sebuah gerakan besar dari umat Islam untuk menindaklanjuti fenomena yang menyangkut Ahok, dan hal ini menjadi pengalaman berharga bagi demokrasi Indonesia.

Gerakan ini kemudian disebut Aksi Bela Islam atau gerakan Islam populis 212. Gerakan Aksi Bela Islam telah menarik massa yang banyak. Akan tetapi, kebanyakan massa aksi yang terlibat didominasi oleh muslim perkotaan atau muslim kelas menengah. Premis penting dalam kemunculan muslim kelas menengah hari ini adalah kelas yang teresklusi secara sosial ekonomi, sosial politik, maupun sosial teologis. Keberislaman yang diekspresikan oleh muslim kelas menengah mulai dari sifatnya yang simbolis-komoditas, fungsionl-agamis, dogmatif-reaksioner, dan substantif-sugestif. Berbagai macam tipologi tersebut muncul tidak hanya terkait dengan pemahaman Islam saja melaikan juga terkait bagaimana mengkonstekstualisasikan Islam dalam kese-

harian baik dalam interaksi inti, sosial, maupun juga bentuk sosialisasi eksternal lainnya (Wasisto Raharjo Jati, 2017; 32).

No.	Tipologi Ekspresi Kelas Menengah Muslim Indonesia	Bentuk Ekspresi Kelas menengah Muslim Indonesia	Relasinya dengan populisme Islam
1.	Simbolis-komoditas	Islam sebagai bagian identitas	Komoditas fashion, budaya populer
2.	Fungsional-agamis	Islam sebagai bagian dari sosialisasi	Majelis pengajian, lembaga filantropis
3.	Dogmatif-reaksioner	Islam sebagai bagian dari perjuangan	Organisasi massa Islam
4.	Substantif-sugestif	Islam sebagai bagian dari dakwah	Kelompok epistemik

Tabel 2 Sumber: (Wasisto Raharjo Jati, 2017; 33)

Dari tabel di atas dapat dijelaskan bahwa ekspresi pemahaman keagamaan di lapangan memiliki berbagai macam ekspresi mulai dari levelnya hingga pada diskursusnya. Kesemuanya kemudian berujung pada bentuk Islam sebagai agama, norma, dan perilaku kemudian berkembang di ruang publik. Hal itulah yang sebenarnya menjadi esensi dari populisme Islam dimana aliansi kepentingan dari setiap elemen kelas menengah kemudian terwadahkan (Wasisto Raharjo Jati, 2017; 33).

Berbicara mengenai populisme Islam yang tidak hanya terjadi di Indonesia saja melainkan juga dibelahan dunia Islam lainnya, tidak lepas dari praktik kolonialisme, dominasi dan hegemoni negara-negara Barat atas dunia muslim. Ketimpangan antar kelas sosial menjadi satu produk spesifik yang lahir dari rahim sistem politik yang hegemonik. Dominasi satu budaya atas budaya lainnya melahirkan banyak kalangan yang akhirnya terpinggirkan. Kalangan borjuasi cilik (petty bourgeoisie) di dunia muslim, yang posisinya tidak begitu diuntungkan sistem politik

kolonialisme. Dari sinilah embrio koalisi kelas sosial dari beragam struktur kelas mulai terbentuk. Mereka disatukan oleh beberapa persamaan seperti pedihnya penderitaan sistem dan punya angan-angan bersama untuk membangun sebuah negara-bangsa modern di masa datang (Vedi R. Hadiz, dalam Endi Aulia Garadian, 2017; 382).

Aktivitas populisme Islam di Indonesia memposisikan etnis Tionghoa sebagai "musuh bersama" menjadi tesis utama sekaligus ciri distingtif populisme Islam di Indonesia. Hal tersebut terus direproduksi para borjuis cilik sejak lama. Sebab, ladang bisnis yang digarap oleh etnis Tionghoa telah merambah wilayah yang sebetulnya sudah digarap kaum borjuis cilik muslim sejak lama (Vedi R. Hadiz, dalam Endi Aulia Garadian, 2017; 383). Permasalahan identitas inilah yang coba ditawarkan oleh gerakan 212 kepada khalayak umum.

Secara garis besar, gerakan Islam populis 212 dikomandoi oleh GNPF MUI yang dipimpin oleh Habib Rizieq, pemimpin Front Pembela Islam (FPI). GNPF MUI merupakan sebuah koalisi lintas ormas Islam konservatif di Indonesia. Di dalamnya terdapat partai PKS, HTI, PERSIS, Wahdah Islamiyah, akan tetapi suara koalisi ini masih tetap didominasi oleh FPI. Dominasi FPI dalam berbagai Aksi Bela Islam menunjukkan kuatnya pengaruh Habib Rizieq terhadap ormas lainnya. Sehingga posisi Habib Rizieq yang pada awalnya sebagai ulama 'pinggiran' menjadi ulama yang memiliki pengaruh besar bagi Islam konservatif di Indonesia.

Adanya koalisi ormas Islam di Indonesia menunjukkan bersatunya seluruh kepentingan antar ormas konservatif di Indonesia. Gerakan ini dikemas dengan begitu halus dengan tujuan menghilangkan stigma radikal. Sebab, dengan menghilangkan stigma tersebut akan menggiring lebih banyak orang yang terlibat dalam aksi. Maka dari itu, dalam Aksi Bela Islam tidak bisa digenera-

lisir menjadi gerakan radikal di Indonesia. Akan tetapi gerakan tersebut cukup dikatakan sebagai gerakan Islam populis di Indonesia.

Gerakan Islam populis 212 merupakan bentuk dari upaya untuk memperjuangkan kepentingan umat muslim konservatif. Selain membawa isu etnis Tionghoa, gerakan Islam populis 212 juga membawa isu menolak pemimpin non muslim (Mark Woodward & Amanah Nurish, 2016; 109). Tuntutan penolakan atas pemimpin non muslim memang menjadi wacana gerakan Islam konservatif di Indonesia. FPI selaku ormas yang mendominasi dalam gerakan 212 telah mengusung isu tersebut sebagai daya tawar terhadap massa aksi yang ikut. Isu ini diangkat karena pada saat itu akan ada pemilihan gubernur dan wakil gubernur DKI Jakarta. Maka upaya yang coba dilakukan oleh Habib Rizieq adalah menawarkan isu penolakan pemimpin non muslim kepada warga Jakarta, dan secara tersembunyi harus mendukung pasangan Anies –Sandi.

Penolakan terhadap pemimpin non muslim merupakan salah satu agenda proses syariatisasi. Sebuah proses dimana dibutuhkan reformasi birokrasi untuk menuju sistem yang berdasarkan syariat Islam. Proyeksi ini sebenarnya identik dengan kemunculan gerakan Islam radikal di Indonesia. Sejak reformasi bergulir di Indonesia, wacana syariat Islam mulai ramai diperbincangkan. Azyumardi Azra melihat tumbuhnya gerakan Islam pada era reformasi, tidak jauh dari arus perpolitikan Indonesia. Azra kemudian membagi dua tipe Islam politik di Indonesia. *Pertama,* Islam politik yang direpresentasikan partai-partai Islam yang terlibat dalam sistem dan proses politik yang sah; mereka berusaha mencapai agenda politik tertentu seperti penerapan syariah Islam dan pendirian negara Islam. *Kedua,* agenda politiknya hampir sama dengan yang pertama namun memiliki perbedaan. Perbedaan ini terletak pada tidak diakuinya sistem politik yang

sekarang ada oleh kelompok kedua.ormas yang termasuk dalam kelompok kedua ini seperti Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) (Azyumardi Azra, 2012;235-236).

Salah satu upaya yang pernah dilakukan untuk menjadikan Islam sebagai dasar kenegaraan adalah ingin memperjuangkan Piagam Jakarta. Gerakan yang paling menonjol dengan adanya ormas-ormas Islam di masa reformasi ialah untuk mengusung kembali Piagam Jakarta dan penerapan syariat Islam. Mereka mendapat momentum pada sidang MPR pada tahun 2000 untuk memasukkan agenda Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945, namun gagal di tengah jalan. Akan tetapi mereka tidak menyerah di situ saja, usaha-usaha terus dilakukan dalam menerapkan hukum syariat Islam di berbagai daerah seperti Sulawesi Selatan, Jawa Barat, dan daerah-daerah lainnya (Haidar Nashir, 2013; 281).

Akan tetapi, usaha untuk memperjuangkan diberlakukannya Piagam Jakarta dirasa sudah gagal. Maka dari itu, FPI beralih strategi, yang semula ingin memperjuangkan di ranah Parlemen, akan tetapi saat ini bergerak di ruang akar rumput. Dalam arti, ketika ada pemilihan umum, FPI akan lebih memilih pemimpin muslim ketimbang kemimpin non muslim. Hal ini bisa dilihat dari isu yang dibawa Habib Rizieq di atas dengan menolak calon gubernur Ahok dan memilih pemimpin muslim. Penolakan ini sejak kasus Ahok dimulai sudah dikumandangkan. Harapannya ketika pemimpin muslim yang terpilih, maka langkah untuk memberlakukan perda syariat akan lebih mudah dilakukan.

Dominasi FPI dalam Aksi Bela Islam juga memperkuat adanya proses reformasi birokrasi dengan berlandaskan sistem syariah Islam. Terdapat beberapa agenda yang hendak dicapai selain menolak pemimpin non muslim, yaitu; *Pertama*, Kampanye

syariat secara umum. *Kedua*, penerapan hukum ta'zir terhadap pelanggaran moralitas Islam melalui Peraturan Daerah (Perda). *Ketiga*, membangun kesadaran akan ancaman kristenisasi yang mengarah pada tuntutan pembuatan peraturan pemerintah yang membatasi aktivitas umat Kristen, seperti pembangunan gereja dan aktivitas sosial lembaga kemanusiaan Kristen. *Keempat*, penentangan terhadap apa yang dianggap sebagai liberalisasi dan penyimpangan ajaran Islam dengan tuntuan pembatasan negara terhadap penyebaran ide liberalisme, pluralisme, dan ajaran Ahmadiyah (Mohammad Iqbal Ahnaf, 2016; 129).

Maka dari itu, fenomena pemberlakuan Perda Syariah bukan lagi hal baru dalam perpolitikan di Indonesia. Jika Jakarta menerapkan sistem syariah Islam, hal itu akan mempermudah pemberlakuan sistem syariah di daerah lain. Hal ini dikarenakan Jakarta merupakan representasi perpolitikan di Indonesia. sehingga perubahan struktural yang ada di Jakarta akan dicontoh oleh daerah-daerah lainnya. Langkah pertama yang dilakukan dalam sistem syariah ialah menolak pemimpin non muslim, sebagaimana penolakannya terhadap Gubernur Basuki Tjahaja Purnama. Langkah selanjutnya yang akan dilakukan ialah menerapkan beberapa agenda besar seperti yang telah dijelaskan di atas.

Akan tetapi, jika sistem syariah memang diterapkan di Jakarta, hal itu bukan menjadi jaminan untuk memperbaiki sistem pemerintahan yang ada. Ambil contoh misalnya daerah yang sudah menerapkan Perda Syariah adalah di Kabupaten Cianjur. Setelah Perda ini diterapkan, banyak aspek kehidupan lainnya juga terkena dampaknya. Salah satunya adanya kewajiban memakai jilbab di kantor-kantor pada waktu hari Jumat baik muslim maupun non muslim (Ilusi Negara Islam, 2009; 139). Ini menunjukkan bahwa adanya Perda Syariah yang berujung pada Islamisasi ruang publik justru mendiskriminasi non muslim. Alih-alih ingin memper-

baiki sistem yang ada, akan tetapi Perda Syariah justru melakukan pelanggaran-pelanggaran hak sipil warga negara.

KESIMPULAN

Di era modern saat ini, media sosial memiliki peran yang cukup besar. Hal ini dibuktikan dengan kebebasan individu untuk berpendapat tentang segala hal yang terkait disekitarnya. Di dalam media sosial, individu bisa jurnalis dadakan untuk meliput fenomena yang terjadi di sekitarnya. Mereka akan membentuk sebuah opini baru dan mengambil dari sudut pandang tertentu. Dalam video unggahan Buni Yani, ia telah mampu memunculkan sebuah frame yang berbeda dengan ditambahi judul menarik supaya bisa mendapatkan respon dari banyak kalangan.

Di arus media saat ini, fenomena yang dimunculkan dalam media telah mampu merekayasa sebuah realitas. Rekayasa ini kemudian melahirkan kekaburan dari realitas sesungguhnya. Masyarakat yang sebagai objek dan subjek tidak bisa lagi membedakan mana realitas yang dibuat dan mana realitas yang sesungguhnya. Kekaburan inilah yang menimbulkan sebuah gejala post-truth. Jadi, apa yang ditampakkan di media merupakan sebuah kebenaran tersendiri bagi masyarakat. Dalam video unggahan Buni Yani, adanya kekaburan makna di dalamnya. Akan tetapi, kekaburan ini dimenangkan oleh realitas yang ditampakkan oleh Buni Yani, yakni Ahok Penista Agama, dengan dibuktikan adanya respon dan gerakan dari umat muslim.

Maka dari itu, pemahaman masyarakat tentang video Ahok di Kepulauan Seribu telah terkonstruksi melalui media sosialnya Buni Yani ketimbang dari video aslinya. Konstruksi sosial yang semula hanya terjadi dalam tingkat lingkungan maupun individu sudah tidak bisa lagi dijadikan rujukan dalam melihat konstruksi masyarakat. Akan tetapi, saat ini media juga mampu menkon-

struksi kesadaran masyarakat atas fenomena tertentu. Hal ini bisa dilihat dari adanya gerakan Islam populis 212 yang lahir dari konstruksi media sosial milik Buni Yani tentang pidato Ahok di Kepulauan Seribu.

Kemunculan gerakan Islam populis 212 tidak hanya ingin menurunkan dan memenjarakan Ahok dari kursi gubernur, akan tetapi juga menyisipkan beberapa agenda besar dalam proses syariatisasi pemerintah. Melalui jalur reformasi, gerakan Islam populis setidaknya menawarkan dua agenda besar sebagai tawarannya. *Pertama,* menolak pemimpin non muslim. Penolakan ini untuk mempermudah Islamisasi ruang publik bagi pemerintahan ke depannya. Di samping itu juga, penolakan pemimpin non muslim untuk memudahkan pemberlakuan Perda syariah dalam sistem pemerintahan. *Kedua,* penolakan dominisi Etnis Tionghoa dalam perekonomian Indonesia. Permasalahan ini muncul akibat tidak diterimanya etnis Tionghoa sebagai pemilik modal yang besar dalam perekonomian Indoensia.

DAFTAR PUSTAKA

Ahnaf, Mohammad Iqbal. “Tiga Jalan Islam Politik di Indonesia: Reformasi, Refolusi, dan Revolusi”. Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya. Vol. 1. No. 2. Juli 2016.

Amana Nurish. & Mark Woodward. 2016. “Quo Vadis FPI dalam Aksi Bela Islam”. Dalam Jurnal Maarif Vol. II. No. 2. November 2016.

Azyumardi Azra,. 2012. “Revitisasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia”. Jurnal *Indo-Islamika*. Vol. 1. No. 2.

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann. 1990. *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES.

___________. 1991. *Langit Suci*. Jakarta: LP3S.

Baudrillard, J. 1983. *Simulations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eriyanto.2002. *Analisis Framing: Konstruksi Ideologi, dan Politik Media*. Yogyakarta: LKiS.

Garadian, Endi Aulia. 2017. “Membaca Populisme Islam Model Baru”. Jurnal Studia Islamika. Vol. 24. No. 2.

Ghufron F. 2017. “Menyikapi Era Defisit Kebenaran”, (Jakarta: Kompas, 2017), diterbitkan pada tanggal 5 Januari 2017.

https://id.wikipedia.org/wiki/Aksi_Bela_Islam (diakses pada pukul 08.00, 24-05-2018).

Hadiz, Vedi R. 2010. *Localising Power ini Post-Authoritarian Indonesia: a Southeast Asia Perspective*. California: Stanford University Press Stanford.

______. 2016.*Islamic Populism in Indonesia an the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jati, Wasisto Raharjo. 2017. “Dari Umat Menuju Ummah? Melacak Akar Populisme Kelas Menengah Muslim Indonesia”. dalam Jurnal Maarif Vol. 12. No. 1. Juni 2017.

Jinan, Mutohharun. 2013.“Intervensi New Media dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan di Indonesia”. Jurnal Komunikasi Islam. Vol. 3. No. 2. Desember 2013.

John, Lechte. 2001. *50 Filsuf Kontemporer*. Yogyakarta: Kanisius.

Kriyantono, Rachmat. 2006. *Teknik Praktis Riset Komunikasi*. Jakarta: Kencana Perdana. Mekelberg, Y. “Is Post-Truth the Ony Truth Left in Public Life?”. Journal of Al Arabiya.

Mufid, Muhammad.2010. *Etika dan Filsafat Komunikasi*. Jakarta: Kencana Perdana.

Qibtiyah, Alimatul. 2016. “Perempuan dan Media dalam Aksi Bela Islam”. Dalam Jurnal Maarif Vol. II. No. 2. November 2016.

Sobur, Alex. 2006. *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk*

Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan AnalisisFraming. Bandung: Remaja Rosdakarya

Sulistyo, Eko. 2017. “Media Sosial dan Fenomena *Post-Truth*” (Selasa, 28 November). Jakarta: Koran Sindo.

Wahid, Abdurrahman (Ed). 2009. *Ilusi Negara Islam*. Jakarta: Wahid Institute.

Woods, Dwayne (Eds.). 2014. *Many Faces of Populism : Current Perspectve*. Bingley: Emerald.

Penolakan Masyarakat Terhadap Gerakan Dakwah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) di Kebumen

Oleh: Laili Alfi Rohmah

PENDAHULUAN

Perkembangan dakwah Islam di Indonesia memunculkan fenomena gerakan-gerakan baru Islam, dikategorikan sebagai gerakan Islam kontemporer yaitu gerakan yang muncul dalam suatu tempat atau kehidupan masyarakat Indonesia. Perbedaan-perbedaan antar mazhab dan aliran dalam suatu agama, organisasi-organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah, Persis, NU di Indonesia yang semula merupakan organisasi sosial kini menjadi mazhab-madzhab keagamaan yang bersikap sektariam dan ekslusif menimbulkan permusuhan. Corak pemahaman dan pengamalan ajaran keagamaan yang dipandang sebagai sumber konflik yang berkembang di Indonesia tentang *eksklusifisme dan sekterianisme* juga masih terasa mewarnai kondisi hubungan antar umat beragama (Muhammad, Manshur, dan Elwa 2013, 41–44).

Pemahaman tekstual mengandung implikasi penolakan terhadap rasio dalam memahami masalah agama. Standar yang digunakan adalah Al-Qur'an dan Sunnah Rasul sedangkan selain

diluar itu ditolak (Muhammad 2003). Padahal semua agama yang dihidup di Indonesia memiliki akar yang kuat dan masing-masing telah memberikan sumbangan melalui sosial dan budaya yang sekarang menjadi tradisi di masyarakat Indonesia. Hasil studi Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSa) Semarang mencatat tren kebebasan berbicara dan berpendapat di Provinsi Jawa Tengah Sepanjang tahun 2018 masih negatif. Terdapat 29 kasus menonjol yang disorot selama tahun tersebut. Mayoritas pelanggaran yang terjadi masih didominasi penolakan terhadap kegiatan berbasis agama (Kompasiana.com t.t.)

Salah satu organisasi agama yang berkembang yaitu Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dari perspektif gerakan, dakwahnya sebagian besar telah dilihat sebagai proses perubahan yang melatarbelakangi munculnya Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) diantaranya faktor sosial keagamaan dimana anggapan tradisi Islam tidak sesuai dengan tuntutan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah yang telah ditetapkan oleh Nabi. Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) sebagai organisasi masyarakat sedang menjadi sorotan dan perbincangan masyarakat terkait dengan aktivitas dakwah dan gerakan pemurnian agama yang dilakukan melalui berbagai forum dakwah seperti ceramah-ceramah keagamaan, siaran radio, dan televisi yang dinilai kaku, normatif, dan tanpa kompromi terhadap tradisi, budaya, dan kearifan local yang ada di masyarakat ("Profil Sekilas – MTA Majlis Tafsir Al-Qur'an" t.t.)(Yusdani dan Imam Muchali 2015, 140).

Pola gerakan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) yang cenderung puritan (purifikasi) yang dianggap tidak berlandaskan pada pedoman suci umat, Al-AQur'an dan Sunnah, upaya pemurnian agama digolongkan dari umat Islam menjadi aktif digemakan (Arifin 1994, 175). Namun program purifikasi lebih terfokus pada aspek akidah (metafisik), yang umumnya terwujud dalam pembe-

rantasan *takhayul, bid'ah dan churafat* (TBC) yang bersumber dari budaya-budaya local dan dianggap menyimpan dari aturan akidah Islam (Suryadilaga 2016, 63).

Masyarakat menilai bahwa ajaran Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) menyimpang dari ajaran Islam pada umumnya, perselisihan antara jamaah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dengan masyarakat sangat mengkhawatirkan karena tindakan intoleransi yang bisa melebar ke wilayah lain, beberapa bulan kasus pengajian ini tidak ada penyelesaian. Masyarakat menggunakan aksi blokade jalan untuk memberikan peringatan kepada jamaah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) yang akan melaksanakan pengajian, hingga melakukan tindakan anarkis antara jamaah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dan masyarakat yang bersangkutan. Hal ini dapat ditemui di beberapa tempat seperti Blora, Gunungkidul, Bojonegoro, Purworejo, hingga Kebumen. Hingga kini masyarakat Kebumen masih menolak untuk menerima kelompok Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) tepatnya di Kecamatan Adimulyo Kebumen. Dalam artikel ini akan dijelaskan beberapa penolakan antara masyarakat dengan MTA di daerah lain hingga yang baru-baru ini terjadi di Kebumen.

Secara historis literatur tentang Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) antara lain seperti Sejarah dan Dinamika Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) (Wildan dan Prastyaningrum 2018); (Sugiyarto 2012); (Asif 2015) dalam strategi perluasan dakwah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dijelaskan dalam tulisan (Sunarwoto 2012); (Ridwan, Choirurrahmah, dan Awwaliyyah). Dalam pandangan ideology dan teologis Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dalam (Mustolehudin 2014) tentang gerakan ideologi Agama yang ditulis oleh (Yusdani dan Machali 2015). Kemudian konflik Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) terhadap masyarakat (Ma'rifah dan Asroni 2013); (Muhsin dan Ghufon 2018) berkembangnya gerakan dakwah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) memberikan berbagai respon pada masyarakat

daerah di Indonesia seperti: Blora, Bojonegoro, Sragen, Purworejo. Respon masyarakat di Kebumen terhadap Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) tidak luput dari penolakan oleh masayarakat karena perbedaan ideologi dan pemahaman keagamaan.

Metode Penelitian

Metode yang dgunakan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, pengumpulan data dengan teknik dokumentasi dan literatur. Studi dokumentasi dilakukan dari bahan-bahan media massa, hasil kajian tentang perkembangan strategi dan dinamika Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) yang telah dilakukan oleh berbagai pihak dan buku-buku teks, studi dokumentasi.

Teori Konflik Ralf Dahrendorf

Secara sosiologis, konflik diartikan sebagai suatu proses sosial antara dua orang atau lebih (bisa juga kelompok) dimana salah satu pihak berusaha menyingkirkan pihak dengan menghancurkannya atau membuatnya tidak berdaya. Konflik berarti persepsi mengenai perbedaan kepentingan (*perceived divergence of interest*) atau suatu kepercayaan bahwa aspirasi pihak-pihak yang berkonflik tidak dicapai secara simultan (Susan 2010). Dalam suatu masyarakat pasti terdapat konflik antaranggota atau dengan kelompok masyarakat lainnya, konflik hanya akan hilang bersamaan dengan hilangnya masyarakat itu sendiri. Masyarakat senantiasa dalam proses perubahan yang ditandai pertentangan yang terus menerus diantara unsur-unsur. Masyarakat selalu dalam keadaan konflik menuju proses perubahan, masyarakatpun dalam berkelompok dan hubungan sosial didasarkan atas dasar dominasi yang menguasai orang atau kelompok yang tidak mendominasi (Ritzer dan Alimandan 1985, 153).

Analisi teori konflik tentang perlawanan sosial masyarakat

terhadap Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) di Kebumen, dalam suatu masyarakat selalu berada dalam proses perubhan yang ditandai dengan adanya pertentangan, terdapat masyarakat yang menguasai dan ada kelompok baru yang menyebabkan perubahan, golongan yang berkuasa ingin mempertahankan *status quo* sedangkan yang dikuasai ingin selalu mengalami perubahan. Konflik yang terjadi dalam masyarakat dengan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) saling bertentangan dalam beberapa masalah pemahaman ideologi.

PEMBAHASAN

1. Perkembangan Dakwah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA)

Awalnya Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) adalah yayasan lembaga pendidikan dan dakwah yang berada di Surakarta, didirikan oleh Alm. Ust. Abdullah Thufail Saputra pada tanggal 19 September 1972 dengan tujuan mengajak umat Islam kembali ke Al-Qur'an, pengkajian Al-Qur'an dengan tekanan pada pemahaman, penghayatan, pengamatan al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari menjadi kegiatan utama Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA). Menurut Ustadz Abdullah Thufail Saputra, umat Islam di Indonsia hanya akan dapat melakukan emansipasi apabila umat Islam Indonesia mau kembali ke Alqur'an. Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) menyelenggarakan pendidikan formal dan non formal dan menyelenggarakan kegiatan-kegiatan pengajian dan pendirian lembaga pendidikan keagamaan ("Profil Sekilas – MTA Majlis Tafsir Al-Qur'an" t.t.).

Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) mendaftarkan sebagai lembaga berbadan hukum dalam bentuk yayasan dan untuk memenuhi ketentuan undang-undang RI No. 28 Tahun 2004 tentang yayasan yang di sahkan oleh Menkum dan HAM nomor C.25.10. HT.01.02.2006. Struktur Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) sebagai lembaga terdiri dari pusat yang ada di Surakarta, perwakilan

ditingkat kota/ kabupaten dan cabang berada di tingkat kecamatan terdapat 109 perwakilan dan cabang pada silatnas 27 Desember 2015 dan cabang 539 tersebar dari Aceh hingga Merauke. Kegiatan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) berupa pengkajian Al-Qur'an yang dilakukan dalam pengajian khusus termasuk peserta anggota Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dan umum sebagai pengajian yang dibuka untuk umum.

Kegiatan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) juga berkembang dalam kegiatan sosial, ekonomi, pendidikan, kesehatan, penerbitan komunikasi dan informasi. Perkembangan perluasan dakwah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) mulai menyebar dari cabang ke cabang melalui pengajian rutinan yang di selenggarakan oleh Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA). Perkembangan dakwah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) berjalan sesuai dengan pencapaian strategi tersebut. Ternyata masih terdapat beberapa masyarakat yang menolak dakwah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA).

Realitas kemunculan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) di Indonesia, pemikiran baru dari kelompok baru ini pun banyak dipertanyakan masyarakat bahkan banyak yang menganggap Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) termasuk dalam aliran yang menyimpang dari ajaran Islam. Strategi dakwah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) menggunakan beberapa managemen yaitu, pertama, strategi adaptif yaitu menekankan pada fleksibilitas, inovasi dan kreatifitas. Ditujukan dengan melihat persaingan terhadap media lain, mode adaptif terdapat empat pendekatan yaitu *prospector, defender, analyzer, dan reactor* yang di integrasikan dengan metode dakwah sebagai bentuk transformasi sosial. Penekanannya terletak pada perlunya mengamalkan ajaran al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari.

Kedua, Strategi Diferensiasi yaitu menciptakan produk yang berbeda dengan keunikan dan ciri yang ditawarkan, sehingga

konsumen selalu merasa tertarik dan tidak mengalami kebosanan. Strategi diferensiasi diterapkan dalam model dan gaya penyampaian dengan tetap memperhatikan muatan materi. Ketiga, strategi diversifikasi yaitu perluasan jaringan dakwah, dilakukan dengan cara mengoptimalkan fungsi media yang tidak hanya terbatas pada masyarakat tertentu, tetapi mampu mencangkup ke area yang lebih luas lagi (Ridwan, Chairurrahman, dan Awwaliyah 2014, 10-11).

Indikasi aspek puritan dalam ideologi yang dianut Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) sesungguhnya justru muncul dari militansi para pengikutnya. Mereka yang rajin mengikuti pengajian Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) biasanya berubah menjadi warga yang tidak mau mengadakan slametan, tidak mau menerima apalagi mengkonsumsi makanan slametan, kenduri, ritual dan sebagainya, tidak mau hadir di acara serupa bahkan tidak hadir dalam acara yasinan dan tahlilan. Kecenderungan pengikut Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) yang bersikap seperti itu melahirkan permasalahan serius di tengah masyarakat. Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dikecam karena bersikap terlalu frontal dengan tradisi lokal masyarakat Jawa. Akibatnya, beberapa kasus pergesekan hingga konflik horisontal terjadi antara masyarakat muslim tradisional (Ma'rifah dan Asroni 2013, 215–16).

Penolakan yang terjadi pada masyarakat seperti perbedaan ideologi, perbedaan tradisi Islam dan hal lain mempengaruhi pemahaman masyarakat. Ketika masyarakat memiliki kepercayaan yang dianut sebelumnya telah mengakar maka akan sulit untuk mengubah pemahaman yang lama dengan pemahaman yang baru. Salah satunya adalah Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU), persaingan Muhammadiyah dan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) terjadi karena adanya migrasi jamaah, namun persaingan ini tidak sampai menimbulkan konflik sosial yang berujung pada

bentrok secara fisik. Meskipun antara Muhammadiyah dan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) sama-sama sebagai gerakan keagamaan yang mengusung purifikasi, akan tetapi sesungguhnya terjadi pertentangan antar keduanya.

Pola relasi sosial kegamaan yang dibangun Muhammadiyah dan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) di Surakarta sama-sama mengusung purifikasi Islam. Kerjasama yang dibangun antara Muhammadiyah dan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) lebih mengarah pada hubungan personal. Hubungan kelembagaan secara khusus tidak terjalin antarkeduanya. Pertentangan antara Muhammadiyah dan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) terjadi karena adanya rebutan jamaah dari Muhammadiyah ke Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA), terjadi rebutan asset ekonomi dan rebutan pengaruh. Faktor-faktor yang mempengaruhi pertentangan ini adalah sifat gerakan ekslusif-moderat, faktor ekonomis/ modalitas, dan pengaruh ke basis massa (Mustolehudin 2014, 48).

Paham Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) yang mengusung konsep islam puritan sering sekali memicu sikap konfrontasi dari kalangan islam tradisional, khususnya Nahdlatul Ulama (NU). Konsep teologi Nahdlatul Ulama (NU) dan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) memang sangat bertolak belakang, NU sangat menjunjung tinggi tradisi jawa sebagai media dakwah sebagaimana dilakukan walisongo yang diyakini menjadi pilar utama tradisi keagamaan di masyarakat (Zuhri 2009, 309).

Blora

Pada 2012 di Blora, bentrokan masyarakat yang dipicu penolakan pengajian jamaah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) terus terjadi, ribuan warga dari berbagai desa di Blora terus berdatangan untuk menggalang kekuatan menolak pengajian akbar Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) yang sempat akan digelar di Desa Kamolan.

Konflik beberapa aksi masyarakat antara lain: masyarakat menghadang mobil jamaah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA); mengusir jamaah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA); merobohkan panggung pengajian dan merusak sejumlah mobil; warga melempar batu; warga membakar umbul-umbul bendera Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA). Alasan masyarakat sejak awal menolak rencana Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) menggelar pengajian akbar di desa mereka, masyarakat tidak sepaham dengan ajaran Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) yang tidak membenarkan adanya tahlilan dan ziarah kubur. Padahal tradisi ziarah kubur selama ini sangat melekat bagi masyarakat (Liputan6.com 2012);("Bentrok di Blora, panggung dan 6 mobil dirusak warga | merdeka.com" t.t.)

Bojonegoro

Pada 15 Januari 2014 di Bojonegoro, Magetan masyarakat nyaris bentrok dengan jamaah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA), masyarakat menolak kedatangan ratusan pengikut Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dari luar desa yang akan digelar di salah seorang warga desa setempat. Ratusan jamaah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) yang datang tidak mau pulang dan berusaha menerobos masyarakat. Pihak polisi dan TNI memberikan kesempatan jamaah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) untuk pulang agar tidak terjadi konflik yang bertambah parah karena sudah 3 kali peristiwa ini terjadi. Alasan sejak awal masyarakat sudah menolak aliran Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) masuk dan berkembang di desa tersebut karena ajarannya dianggap meresahkan dan bertolak belakang dengan tradisi budaya warga setempat. Menurut Sadikun, pihak Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dan masyarakat sudah memiliki kesepakatan bahwa pengikut Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) tidak akan mengadakan pengajian di desa lagi, tetapi mereka tetap memaksa sehingga masyarakat memblokade jalan supaya mereka

membatalkan pengajian ("Tolak Selamatan, Ratusan Warga Nyaris Bentrok dengan Pengikut Aliran MTA" t.t.).

Gunung Kidul

Pada Januari 2016 di Gunung Kidul, bentrok masyarakat kegiatan pengajian Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) di desa Piyaman Wonosari. Jemaah dan warga terlibat saling lempar batu sesaat sebelum pengajian dimulai aksinya antara lain pelemparan batu, perusakan bangunan yang digunakan untuk pengajian di beberapa bagian. Dari pihak kepolisian yang datang ke lokasi untuk mendamaikan dan mengamankan kedua belah pihak. Pemerintah kecamatan Wonosari melakukan mediasi dengan pengurus Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dan disepakati kegiatan tersebut di hentikan dan jamaah diminta meninggalkan lokasi kejadian. Masyarakat yang datang ke lokasi pengajian Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) sudah menolak kegiatan karena perizinannya belum lengkap. ("Jamaah MTA Dan Warga Bentrok - JOGJA TV" t.t.)

Sragen

Di Sragen, Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) mengalami perkembangan yang signifikan, walaupun masyarakat sragen secara umum sudah mengikuti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU), organiasai Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) tetap bisa berkembang secara pesat dan mendapatlam pengikut banyak. Keberadaan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) juga bukan tanpa masalah, ajaran Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) banyak berbeda dan bersinggungan dengan kebiasaan keagamaan masyarakat setempat. Intrik dan konflik banyak terjadi di masyarakat (Wildan dan Prastyaningrum 2018, 203). Perkembangan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) yang terlihat semakin maju di Sragen memunculkan berbagai respon dari masyarakat dari kalangan islam modern, kalangan

islam tradisional, dan pemerintah setempat. Respon tidak hanya bersifat akomodatif saja tetapi ada juga yang konfrontatif sehingga menimbulkan bentrok fisik untuk membubarkan pengajian Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA). Ideology Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) menjadi salah satu alasan, karena mengusung permunian Islam yang masih menjadi minonitas dalam konteks ragam paham keagamaan di Indonesia (Wildan dan Prastyaningrum 2018, 212).

Purworejo

Konflik antara warga MTA dan NU di Purworejo dilatarbelakangi oleh perbedaan pandangan teologis, terumama menyangkut tradisi lokal. Orang-orang MTA menganggap bahwasanya upacara-upacara keagamaan yang dilakukan orang-orang NU seperti Kenduri, yasinan, tahlilan, mitoni, dan lain-lain sebagian perbuatan bid'ah yang tidak ada tuntutannya dalam Al-Qur'an dan Hadis. Warna NU merasa keberatan dengan materi dan metode pendekatan yang dilakukan MTA dalam melakukan dakwah karena MTA tidak menghormati perbedaan fiqhiyah, cenderung melecehkan ajaran kelompok lain, provokatif, menyebarkan kebencian,dan permusuhan di kalangan umat Islam, sehingga mengganggu ketentraman dan keharmonisan umat beragama di Purworejo (Ma'rifah dan Asroni 2013, 231).

2. Perkembangan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) di Kebumen

Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) berkembang pesat di Gombong kabupaten kebumen setidaknya dalam kurun waktu 2016 anggota Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dikebumen sudah terdapat sekitar 500 orang, untuk daerah Gombong sudah ada 50 orang yang aktif dalam kegiatan sosial dan juga melakukan kajian keagamaan setiap minggunya. Keaktifan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dalam membimbing para jamaahnya telah membuat organisasi

tersebut begitu digandrung oleh masyarakat. Menurut Ketua Kelompok Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) kecamatan Gombong, Sipatmin mengatakan organisasi Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) terstruktur dengan baik dari pusat hingga desa. Organisasi Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) tingkat kebupaten disebut dengan cabang, sedangkan untuk tinkat kecamatan diberi nama kelompok. Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) rutin melaksanakan kegiatan sosial diantaranya donor darah, membagikan sembako untuk kaum dhuafa dan tanggap bencana ("Ormas MTA Berkembang Pesat di Kebumen - Kebumen Ekspres | Paling Tahu Kebumen" t.t.).

Seminggu sakali para jamaah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) melaksanakan pembelajaran tentang cara membaca al-Qur'an dengan benar. Meliputi tajwid, makhrijul huruf hingga mauidhotul hasanah. Dalam kegiatan tersebut jamaah dapat memperdalam agama islam dengan bertanya langsung terkait persoalan ibadah kepada Ustadz. Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) melakukan pengajian setiap hari sabtu pukul 16.00 WIB, di Kebumen atau diwaktu yang sama di daerah yang lain. Menurut Sipatmin selama ini Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) juga kerap dipandang miring oleh sebagian kalangan karena masih banyak masyarakat yang belum mengetahui Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA). Kebanyakan masyarakat hanya mengetahui isu yang berkembang tanpa memahami apa dan bagaimana Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) itu sendiri (Sipatmin 2016).

3. Konflik Kelompok Masyarakat Dan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA)

Konflik masyarakat Adimulyo di Kebumen berawal dari pengajian yang berlangsung sempat tidak terjadi masalah, kemudian ada masyarakat yang melakukan penolakan pada akhir 2018 dan semakin memanas di awal tahun 2019. tepatnya konflik berawal

dari pengajian di salah satu rumah di kecamatan Adimulyo tetapi ternyata tidak ada warga Adimulyo yang menjadi anggota Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA). Konflik mulai ada ketika Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) sendiri tidak izin terlebih dulu pada RT, RW dan desa sehingga menimbulkan keresahan masyarakat Adimulyo bahkan sudah bertindak anarkis.

Masyarakat memblokade jalan menuju lokasi pengajian dan melakukan pelemparan ke lokasi pengajian. Namun pihak Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) tetap kukuh dengan melanjutkan membangun kantor Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA). Kuasa hukum dari desa Adimulyo Yuli Ikhtiarto menegaskan jika Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) tidak memenuhi aturan yang ada dengan tidak meminta ijin kepada warga saat datang ke desa tersebut, tidak memberitahu warga akan adanya kegiatan. Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) tiba tiba mucul dan mengadakan pengajian di kecamatan adimuly tanpa adanya izin dan langsung mengadakan pengajian rutinan setiap minggu di tempat tersebut.

Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dinilai salah karena sholat tidak menggunakan qunut, tidak mau tahlilan dan yasinan di tempat orang meninggal. Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) juga dianggap salah karena mempelajari Al-Qur'an berdasarkan terjemahan, dan dinilai tidak bermadzhab. Kekeliruan yang terjadi antara masyarakat dan jamaah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) merupakan bentuk pelestarian budaya yang menurut mereka sudah Islami, namun tidak ada tuntunan yang jelas, baik dari Al-Qur'an maupun Hadis. Selain itu juga maraknya budaya-budaya asing yang tidak sejalan dengan nilai-nilai ajaran islam. Hal tersebut menjadikan umat muslim lupa atau melupakan ajaran-ajaran Islam yang diturunkan oleh Nabi Muhammad saw. sebagaimana termuat dalam Al-Qur'an dan Sunnah dan untuk dipraktikan dalam kehidupan sehari-hari (Suryadilaga 2016, 63).

4. Bentuk-bentuk Penolakan Masyarakat terhadap Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) Di Kebumen

Aksi demo Ratusan masa yang tergabung dalam Forum Masyarakat Adimulyo (Formadi) menggelar unjuk rasa menolak berdirinya Yayasan Majlis Tafsir Al Quran (MTA) Cabang Kecamatan Adimulyo yang diklaim menimbulkan keresahan di masyarakat. ("Forum Masyarakat Adimulyo Tolak MTA | RADAR Banyumas" t.t.). Bentuk penolakan juga dengan memblokade jalan memasang kayu yang melintang dijalan. Berpindah pindah namun tetap mendapat penolakan ("Antisipasi Konflik Soal MTA, Polres Kebumen Siapkan Pengamanan Maksimal - Kebumen Ekspres | Paling Tahu Kebumen" t.t.). Kegiatan Majelis Tafsir Alquran (MTA) tidak mendapat izin dari masyarakat hingga terlibat cekcok dengan Jamaah Majelis Tafsir Alquran (MTA). Dijelaskannya anggota Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) tidak ada ijin dan pemberitahuan kepada warga setempat, namun telah melaksanakan kegiatan rutinan setiap Hari Kamis. (Suparno 2018).

Masyarakat setempat menduga, ajaran kelompok tersebut sesat sehingga tidak boleh menggelar kegiatan di kampung mereka. Cekcok terus berlangsung hingga nyaris terjadi bentrok, namun puluhan jamaah Majelis Tafsir Alquran (MTA) dari berbagai kecamatan bersikeras melakukan kajian karena merupakan bentuk ibadah. Terkait adanya penolakan masyarakat, jamaah Majelis Tafsir Alquran (MTA) pun tetap akan melakukan kajian rutin setiap Kamis sore (ninghumah 2018).

Pihak Majelis Tafsir Alquran (MTA) telah diminta Kementerian Agama untuk menunda kegiatan di Adimulyo, hal tersebut dilakukan untuk menjaga keamanan bersama. Jika masih ada warga Majelis Tafsir Alquran (MTA) yang akan melakukan kajian, maka sementara tidak diperkenankan masuk. Dengan pengamanan kepolisian dan ratusan warga Adimulyo yang terus berjaga-

jaga di dekat Kantor Kecamatan Adimulyo, kerumunan jamaah Majelis Tafsir Alquran (MTA) yang tadinya hendak melakukan kajian akhirnya pergi meninggalkan lokasi.

Kecamatan Adimulyo	Penolakan	Bentuk Penolakan
Desa Kemujan	Bangunan dijadikan tempat kegiatan kajian rutinan, tidak memiliki izin dari masyarakat setempat, perbedaan persepsi. Antara masyarakat dan jamaah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) sama-sama kekeh pendirian, perbedaan ajaran, ketidaknyamanan masyarakat.	Demo di kantor Kementrian Agama di Kebumen, blokade jalan, menghalau kajian, pelemparan telur dan membawa Poster penolakan, blokade dengan kayu untuk menghadang jamaah.
Desa Adikarto	Masyarakat menolak kajian mingguan di desa. Masyarakat setempat bersikukuh menolak	Menghalau jamaah dengan memblokade, mengusir jamaah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA), menutup gang yang diakses untuk kegiatan kajian.
Desa Sidomukti	Masyarakat menolak menyebabkan ketidaknyamanan masayarakat, perbedaan ajaran Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dan masyarakat dikhawatirkan memicu perpecahan di masyarakat setempat.	Blokade jalan, menghalau kajian jamaah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA), poster penolakan, menghadang jalan.

Keterangan: Tiga Desa di Kecamatan Adimulyo Kebumen menolak Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA)

5. Resolusi Konflik Kelompok Masyarakat dan Majelis Tafsir Alquran (MTA)

Rapat Koordinasi (Rakor) Forum Kordinasi Pimpinan Daerah (Forkopimda) Kabupaten Kebumen dengan tokoh agama dan

masyarakat (Toga dan Tomas) se-Kabupate Kebumen terkait penolakan kegiatan kajian Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA) Kecamatan Adimulyo, Kebumen. Pihak polisi sudah berkoordinasi dengan tokoh masyarakat, tokoh agama, Kodim bahkan Bupati terkait jalan keluar terkait persoalan warga dan jamaah Majelis Tafsir Alquran (MTA). Sejauh ini, sudah ada kesepakatan, agar Majelis Tafsir Alquran (MTA) tidak mendatangkan anggota dari luar Kecamatan Adimulyo saat menggelar pengajian di wilayah tersebut. Majelis Tafsir Alquran (MTA) bisa pindah kajian di tempat lain yang tidak terjadi penolakan. Dalam hal ini pemerintah tidak bisa melarang sebab Majelis Tafsir Alquran (MTA) merupakan organisasi yang berbadan hukum. Menurut Dawamudin Masdar semua pihak mengedepankan muasyawarah untuk mencapai solusi ("Antisipasi Konflik Soal MTA, Polres Kebumen Siapkan Pengamanan Maksimal - Kebumen Ekspres | Paling Tahu Kebumen" t.t.).

Dari sudut pandang hukum terkait pengajian Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) di Kebumen dan tindakan pencegahan pengajian tersebut oleh masyarakat maka sebagai yayasan atau ormas, masyarakat menilai MTA cacat Hukum maka bisa saja langsung melaporkannya hingga segera menutup pengajian tersebut, namun Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) merupakan yayasan yang sah dan diakui oleh negara. Hal ini perlu dipertimbangkan oleh masyarakat yang menolak. Acara pengajiannya sama halnya jika jamaah NU akan menyelenggarakan tahlilan, manaqiban atau sholawatan dirumah tak perlu melayangkan izin ke kepolisian.

Kemudian jika ada yang menolak dan bahkan menghalangi bahwa ternyata ada ancaman hukum bagi yang menghalangi kegiatan keagamaan sesuai pasal 175 kitab undang-undang hukum pidana (KUHP): "Barang siapa dengan kekerasan atau ancaman kekerasan merintangi pertemuan kegamaan yang bersifat umum dan diizinkan atau upacara keagamaan yang diizinkan atau

upacara penguburan jenazah, diancam dengan pidana penjara paling lama satu taun empat bulan".

6. Upaya Pencegahan Terhadap Konfik Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA)

Upaya yang dilakukan oleh pemerintah untuk meredakan konflik dengan mempertemukan kedua belah pihak dan hal ini masih berlanjut masyarakat membuat penolakan dengan menyegel dan berdemo atas kegiatan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) di kecamatan Adimulyo kabupaten Kebumen. Dari hasil dialog yang telah dilakukan oleh pemerintah kabupaten Kebumen terhadap konflik masyarakat Adimulyo dan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) menghasilkan musyawarah dalam memecahkan solusi. Dialog antar umat beragama semestinya dikembangkan menjadi dialog antar kebudayaan. Karena masih banyak mengalami hambatan dalam kaitannya pada tradisi budaya yang telah ada sejak awal penyebaran agama Islam di Indonesia dengan menggunakan budaya sebagai ekpassi dakwah Islam. Munculnya konflik yang bersumber dari kesenjangan dan kecemburuan sosial (Muhammad, Manshur, dan Elwa 2013, 51).

Dalam musyawarah dan dialog antar agama diharapkan "agar kehidupan antar agama berjalan serasi dan saling hormat menghormati serta tidak ada usaha memaksakan pemeluk agama dari pihak manapun (Boland 2013, 59:42). Pentingnya dialog-dialog tidak membicarakan perbedaan-perbedaan dalam masalah teologi yang dibahas adalah masalah-masalah masyarakat yang menjadi kepentingan bersaama (Effendi 1978, 14). Pentingnya pengeruh tokoh-tokoh penting umat beragama terhadap komunitasnya cukup besar, jika saling pengertian telah terjalin diantara para tokoh maka komunitas yang dibawahnya pun akan mengikutinya (Muhammad, Manshur, dan Elwa 2013, 132).

Kebijakan pemerintah tentang memecahkan masalah kerukunan mewujudkan kondisi yang harmonis dalam hubungan antar umat beragama dan intern umat beragama. Tugas polri berperan dalam bersikap prefentif yaitu apabila melihat ada kelompok keagamaan yang dianggap dapat meresahkan masyarakat segera diselesaikan dengan peringatan agar segera menghentikan kegiatannya. Dalam penanganan bisa berkerjasama dengan tokoh agama setempat maupun kantor Departemen Agama. Apabila setelah diberi peringatan kelompok tersebut masih melakukan kegiatan yang dapat meresahkan masyarakat segera dilakukan tindakan hukum dengan melakukan penyidikan dan mengajukannya ke pengadilan. Dasar hukum penperes no 11 tahun 1963 tentang pemberantasan kegiatan subversi (Ali 2006, 155–56).

Pasal 8 UU yang menegaskan ”perlindungan, pemajuan, penegakan, dan pemenuhan hak asasi manusia menjadi tanggungjawab negara terutama pemerintah” negara berkewajiban menjamin kebebasan berkeyakinan termasuk segala sesuatu yang menjadi deprivasinya seperti hak-hak sipilnya tanpa adanya diskriminasi. Munculnya konflik dan diskriminasi atas nama agama merupakan tanggungjawab negara, peran negara sebagai penengah kedua belah pihak yang saling bertentangan. Namun, negara harus berada pada posisi impartial dan tidak partisan terhadap keyakinan dan paham tertentu, tidak memihak antara mayoritas atau minoritas.

Menurut Syafiq Hasyim negara tidak boleh dan tidak berhak menentukan mana yang benar dan mana yang salah dari sistem teologi, akidah, dan ibadah suatu agama. Apabila terjadi konflik mengenai bentuk keyakinan dan ibadah suatu agama, maka penyelesaiannya harus dikembalikan kepada mekanisme internal mereka sendiri. Namun peraturan itu terbatas pada bagaimana masing-masing orang mengekspresikan keyakinannya supaya

tidak merugikan atau melanggar hak orang lain. Bukan mengatur tentang keyakinan agama itu sendiri. Diskriminasi antar kelompok masyarakat tidak jarang menimbulkan konflik dan berbagai ketegangan sosial (Musahadi 2007, 56–57).

KESIMPULAN

Penolakan masyarakat terhadap Majlis Tafsir Al-Qur’an (MTA) dikarenakan perbedaan pemahaman, tradisi islam dan kuatnya otoritas mayoritas. Hal ini dapat ditemui di beberapa tempat seperti Blora, Gunungkidul, Bojonegoro, Purworejo, hingga Kebumen. Hingga kini masyarakat Kebumen masih menolak untuk menerima kelompok Majlis Tafsir Al-Qur’an (MTA) tepatnya di Kecamatan Adimulyo Kebumen. Jika penolakan kegiatan keagamaan ini dibiarkan akan menjadi preseden buruk bagi demokrasi di Indonesia. Penolakan pengajian Majlis Tafsir Al-Qur’an (MTA) dikebumen dan di daerah lain dengan alasan amalan Majlis Tafsir Al-Qur’an (MTA) berbeda dengan amalan mayoritas menghancurkan sendi-sendi demokasi yang salah satu asasnya adalah *minority right*. Ketika dibiarkan dan diikuti oleh wilayah lain maka akan menimbulkan ketidaknyaman di masyarakat bahkan konflik yang terjadi cenderung membela mayoritas, dan membumikan minoritas.

Kementrian Agama bahkan tidak mempersoalkan adanya Majlis Tafsir Al-Qur’an (MTA), persoalan penolakan yang terjadi di Kebumen berkaitan dengan psikologis masyarakat. Segmen dakwah yang berbeda-beda dapat mendatangkan respon baik penolakan atau penerimaan dari masyarakat. Dalam menjaga kondusifias sebaiknya kegiatan Majlis Tafsir Al-Qur’an (MTA) dilakukan di tempat yang tidak mendapat penolakan masyarakat. Perbedaan pemahaman keagamaan dapat dilakukan dengan bersilaturahmi dan komunikasi diantara pihak yang bersang-

kutan. Konflik yang terus terjadi di daerah lain mungkin akan lebih mereda bila pendekatan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) tepat sasaran.

Daftar Pustaka

Ali, Mursyid. 2006. "Dinamika Kerukunan Hidup Beragama Menurut Perspektif Agama-Agama." *Jakarta: Departemen Agama*.

Arifin, Syamsul. 1994. *Islam, Pluralisme Budaya dan Politik*. Yogyakarta: SI Press.

Asif, Muhammad. 2015. "SEJARAH TAFSIR MTA (MAJLIS TAFSIR AL-QUR'AN)." *Al-ITQAN Jurnal Studi Al-Quran* 1 (1).

Boland, Bernard Johan. 2013. *The struggle of Islam in modern Indonesia*. Vol. 59. Springer Science & Business Media.

Effendi, Djohan. 1978. "Dialog Antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan?" *Prisma* 5.

Ma'rifah, Indriyani, dan Ahmad Asroni. 2013. "BEREBUT LADANG DAKWAH PADA MASYARAKAT MUSLIM JAWA:(Studi Kasus terhadap Konflik Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dan Nahdlatul Ulama (NU) di Kabupaten Purworejo." *Jurnal Dakwah* 14 (2): 213–234.

Muhammad, Afif, Faiz Manshur, dan Mathori A. Elwa. 2013. *Agama & konflik sosial: studi pengalaman Indonesia*. Marja.

Muhsin, Ilyya, dan Muhammad Ghufon. 2018. "Geliat Puritanisme Islam di Indonesia: Menyibak Tabir di Balik Gerakan Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA) dalam Perspektif Sosiologis." *INFERENSI: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 12 (1): 213–238.

Musahadi, H. A. M. 2007. "Mediasi dan Resolusi Konflik di Indonesia: Dari Konflik Agama Hingga Mediasi Peradilan." *Semarang: Walisongo Mediation Centre-*

Nuffic.
Mustolehudin, Mustolehudin. 2014. "Pandangan Ideologis-Teologis Muhammadiyah dan Majlis Tafsir Al-Qur'an." *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 21 (1): 39–50.
ninghumah, siti. 2018.
Ritzer, George, dan Alimandan. 1985. *Sociologi ilmu pengetahuan berparadigma ganda*. Rajawali, Jakarta.
Sipatmin. 2016.
Sugiyarto, Wakhid. 2012. "Dinamika Sosial Keagamaan Majelis Tafsir Al-Quran (MTA) Pusat di Kota Surakarta Jawa Tengah." *Harmoni* 11 (1): 115–128.
Sunarwoto, Sunarwoto. 2012. "Gerakan Religio-Kultural MTA Dakwah, Mobilisasi dan Tafsir-Tanding." *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 8 (2): 103–118.
Suparno. 2018.
Suryadilaga, Muhammad Alfatih. 2016. "Majlis Tafsir Al-Qur'an dan Keberagamaan di Indonesia: Studi tentang Peran dan Kedudukan Hadis Menurut MTA." *Masyarakat Indonesia* 41 (1): 57–73.
Susan, Novri. 2010. "Pengantar sosiologi konflik dan isu-isu konflik kontemporer." *Jakarta: Kencana*.
Wildan, Muhammad, dan Oktavia Prastyaningrum. 2018. "SEJARAH DAN DINAMIKA MAJLIS TAFSIR AL-QUR'AN (MTA) DI SRAGEN JAWA TENGAH (1971-1993)." *THAQAFIYYAT: Jurnal Bahasa, Peradaban dan Informasi Islam* 18 (2): 201–219.
Yusdani, Yusdani, dan Imam Machali. 2015. "ISLAM DAN GLOBALISASI." *AKADEMIKA: Jurnal Pemikiran Islam* 20 (1): 149–172.

Zuhri, Syaifudin. 2009. "Gerakan Purifikasi di Jantung Peradaban Jawa." *Gerakan Wahabi di Indonesia (Dialog dan Kritik)*, 208–310.

Sumber Berita Online

"Antisipasi Konflik Soal MTA, Polres Kebumen Siapkan Pengamanan Maksimal - Kebumen Ekspres | Paling Tahu Kebumen." t.t. Diakses 30 Agustus 2019. http://www.kebumenekspres.com/2019/02/antisipasi-konflik-soal-mta-polres.html.

"Bentrok di Blora, panggung dan 6 mobil dirusak warga | merdeka.com." t.t. Diakses 30 Agustus 2019. https://www.merdeka.com/peristiwa/bentrok-di-blora-panggung-dan-6-mobil-dirusak-warga.html.

"Forum Masyarakat Adimulyo Tolak MTA | RADAR Banyumas." t.t. Diakses 30 Agustus 2019. https://radarbanyumas.co.id/forum-masyarakat-adimulyo-tolak-mta/.

"Hubungan Muhammadiyah dan Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA) - Sang Pencerah." t.t. Diakses 30 Agustus 2019. https://sangpencerah.id/2013/10/hubungan-muhammadiyah-dan-majelis/.

"Jamaah MTA Dan Warga Bentrok - JOGJA TV." t.t. Diakses 30 Agustus 2019. https://jogjatv.tv/jamaah-mta-dan-warga-bentrok/.

Kompasiana.com. t.t. "MTA Kebumen, Demokrasi Latah dan Ancaman Hukum." KOMPASIANA. Diakses 30 Agustus 2019. https://www.kompasiana.com/aguscubluk77345/5c6d8e0 c43322f628d7fb905/mta-kebumen-demokrasi-latah-dan-ancaman-hukum.

Liputan6.com. 2012. "Bentrokan Berlanjut Antara Warga dengan Jamaah MTA." liputan6.com. 14 Juli 2012. https://www.

liputan6.com/news/read/421040/bentrokan-berlanjut-antara-warga-dengan-jamaah-mta.

"Ormas MTA Berkembang Pesat di Kebumen - Kebumen Ekspres | Paling Tahu Kebumen." t.t. Diakses 30 Agustus 2019. http://www.kebumenekspres.com/2016/04/ormas-mta-berkembang-pesat-di-kebumen.html.

"Profil Sekilas – MTA Majlis Tafsir Al-Qur'an." t.t. Diakses 30 Agustus 2019. https://mta.or.id/sekilas-profil/.

"Tolak Selamatan, Ratusan Warga Nyaris Bentrok dengan Pengikut Aliran MTA." t.t. detiknews. Diakses 30 Agustus 2019. https://news.detik.com/berita-jawa-timur/d-2468137/tolak-selamatan-ratusan-warga-nyaris-bentrok-dengan-pengikut-aliran-mta.

Ketiadaan Otoritas Terpusat dalam Fenomena Kontemporer di Indonesia (Kritik Terhadap Teori Otoritas Max Weber)

Oleh: Effendi Chairi

Pendahuluan

Ulama menempati posisi yang sangat penting, khususnya dalam struktur masyarakat Muslim. Keberadaan Ulama tidak hanya penting bagi Muslim Indonesia, akan tetapi juga penting bagi Muslim di seluruh dunia. Ulama sangat dihormati, fatwanya didengar dan diikuti, dan pola hidupnya juga dijadikan teladan dalam praktik kesaharian. Secara teoritis, semua itu tidak lain karena kedalaman ilmu yang dimilikinya, dan kesalehan keagamaannya (Ainun Najib, 2018: 249). Dalam kata lain, seorang berlaku tunduk pada seseorang maupun sekelompok orang karena ketokohannya sebagai figur yang memiliki pengetahuan (barangkali lebih) luas mengenai ajaran agama (Silvia Desmawartani dan Linda Aryani, 2014: 119). Secara normatif, kepatuhan umat Islam terhadap Ulama disebabkan oleh pandangan normatif yang bersumber dari Q. S An-Nisa' dalam potongan ayat ke-59. Bagi pemahaman penulis, ayat ini dapat dipahami sebagai berikut; "*wahai orang-*

orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nabi Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang otoritas, yaitu orang-orang yang dianggap otoritatif dalam menyampaikan ajaran Islam) di antara kamu. Kemudian jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu (dalam hal apapun), maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Quran) dan Rasul (Hadith).....".

Kedudukan dan peranan Ulama yang sangat besar pengaruhnya sangat mudah diamati dalam perilaku keberagamaan masyarakat Muslim di Madura. Kiai, sebutan yang paling akrab dibanding Ulama khususnya bagi masyarakat Madura dan lingkungan pesantren, menjadi tempat pengaduan masyarakat di dalam hampir segala persoalan masyarakat, mulai problem perekonomian, problem pertanian, pengobatan penyakit, pencarian jodoh, pencarian pekerjaan dan kairer, dan segala jenis problem dan kebutuhan lainnya (Iwan Kuswandi, 2011: 41).

Bagi masyarakat Madura dan Jawa, Kiai dan Ulama merupakan dua entitas yang berbeda satu dengan lainnya. Dalam hemat penulis, Ulama merupakan satu ketokohan yang sangat istimewa dan keberadaannya disebut secara langsung dalam Hadith Nabi Muhammad sebagai penerusnya (Iwan Zaenul Fuad, dkk.,2010: 4). Dengan kata lain, Ulama bukanlah sosok kasat mata, melainkan sebuah kapasitas keagamaan (*religious capacity*) yang menempel pada seseorang—siapapun orangnya. Dengan begitu orang lain akan senantiasa merujuk kepada pemahaman orang-orang yang dipandang memiliki kapasitas keagamaan dalam persoalan-persoalan yang sukar dipahami. Ulama adalah seorang yang pandai dalam urusan agama semata, seperti kepandaian soal aqidah, syariat Islam, hukum Islam, ibadah-ibadah di dalam Islam, dan beberapa hal mengenai praktik-praktik ortodoksi keagamaan lainnya (Sayfa Auliya Achidsti, 2015: 65). Akan tetapi berbeda dengan Kiai, Kiai selain memiliki kepandaian mengenai

agama, juga memiliki kepandaian yang lain diluar konteks agama, seperti sosial, budaya, politik dan pengentahuan lainnya, sebagaimana telah dicontohkan di atas dalam praktiknya.

Walaupun demikian, keduanya memiliki tanggung jawab yang sama, yaitu sebagai makelar budaya (*cultural broker*) yang sanggup menyaring arus informasi yang masuk, khusunya bagi santri (di lingkungan pesantren), dan bagi masyarakat di sekitarnya pada umumnya. Keduanya juga senantiasa menularkan hal-hal yang dianggap berguna dan membuang hal-hal yang dapat merusak tatanan sosial setempat dan keutuhan NKRI (Sayfa Auliya Achidsti, 2015: 54). Oleh karena hal tersebut, Ulama menempati posisi sangat penting dalam struktur umat Islam.

Baik Ulama maupun Kiai merupakan pemegang otoritas di dalam sebuah masyarakat. Sumber otoritas yang dimilikinya adalah legitimasi yang didasarkan kepada tatanan sosial yang sudah mapan di dalam sebuah tradisi (adat kebiasaan), dan legitimasi orang-orang yang mengikuti pola otoritas berdasarkan tradisi tersebut. Pendek kata, otoritas tradisional didasarkan pada klaim tradisi bahwa terdapat kebajikan yang dikemukakan oleh sang pemimpin dan kepercayaan dari pihak pengikut, sehingga menciptakan sistem relasi (*personal attechment*) (Rumadi, 2012: 28). Dengan sebab itu di dalam suatu masyarakat, Ulama, Kiai maupun tokoh masyarakat bukanlah seseorang yang timbul-tenggelam di luar tatanan yang sudah ada. Ulama, Kiai maupun tokoh masyarakat lainnya umumnya adalah keturunan dari pemegang otoritas sebelumnya yang telah memperoleh legitimasi. Sehingga dalam pemahaman penulis, otoritas di dalam tatanan sosial masyarakat Muslim terpusat kepada Ulama, Kiai maupun tokoh masyarakat.

Akan tetapi dalam fenomena kontemporer di Indonesia, keadaannya telah berubah hampir pada batas yang tidak terba-

yangkan. Jika sebelumnya Ulama dan Kiai yang menjadi pusat pengaduan masyarakat di dalam hampir segala persoalan yang dihadapinya, fenomena akhir-akhir ini menunjukkan ketiadaan otoritas terpusat, khususnya di kalangan masyarakat perkotaan, dan pelan-pelan sudah dapat diamati di masyarakat pedesaan. Dalam kajian-kajian keagamaan, misalnya, dakwah Islam yang sangat ramai diikuti, khususnya Muslim perkotaan, adalah melalui situs *online—youtube, website* dan *blog*—dan juga *chat online—facebook*, *twitter*, *whatsapp* dan lain sejenisnya. Penceramah yang sangat diminati adalah Ustadz-ustadz selebriti dan juga Ustadz-ustadz yang muncul secara tiba-tiba dengan penampilan yang khas; jenggot, dahi hitam bekas sujud, berbaju koko dan lain sejenisnya (Mutohharun Jinan, 2013: 335–340; Edi Susanto, 2009: 58). Tidak hanya sosok penceramahnya, dalam fenomena belakangan ini kecenderungan masyarakat sangat menyukai muatan ceramah yang fundamentalistik walaupun sebetulnya sangat diskriminatif dan oposisi. Seperti pembedaan yang ketat antara Muslim dan non-Muslim, halal dan haram, diterima atau ditolak, dan sejenisnya. Bahkan sering ditemukan lebih dari pada itu, Ustadz-ustadz menunjukkan tindakan-tindakan sewenang-wenang (dominatif) dalam mengklaim bahwa seseorang atau kelompok tertentu *kafir* (mengingkari Islam), bahkan *murtad* (keluar dari Islam). Sering juga dengan arogansinya mengontrol dan mengendalikan kelompok lain yang dikhawatirkan mengancam eksistensinya. Lebih jauh lagi, ungkapan dan tindakannya diakui sebagai ungkapan dan tindakan Tuhan yang tidak boleh ditolak (Rumadi, 2012: 29).

Fenomena di atas sangat menarik untuk bahas, selain sebagai fenomena kontemporer, peristiwa ini oleh sebagian peneliti disebut sebagai sebuah pergeseran otoritas. Yang sebelumnya hanya dimiliki oleh Kiai dan Ulama, akhir-akhir ini sudah bisa

dengan mudah dimiliki oleh semua pihak. Yang pada awalnya sangat tertutup bagi orang-orang tertentu, belakangan sudah terbuka lebar bagi semua kalangan. Akan tetapi di dalam tulisan ini, penulis tidak sepakat dengan asumsi pergeseran otoritas sebagaimana yang akan disampaikan pada pembahasan nanti. Namun perlu untuk ditekankan lebih awal, bahwa ide pokok yang hendak didiskusikan di dalam tulisan ini adalah ketiadaan otoritas terpusat sebagaimana teori Max Weber yang masih diterima oleh banyak pemerhati sosiologi agama.

Teori Otoritas Max Weber

Dalam kerangka teoritis, diskusi otoritas—dalam dimensi sosiologis—selalu merujuk pada Max Weber. Otoritas dapat dipahami sebagai kekuasaan untuk mempengarhui dan mengontrol orang lain. Otoritas tidak dimiliki oleh sembarang orang, melainkan dimiliki oleh sebagian orang yang pantas (Mushonnif, 2013: 167). Akan tetapi dalam konsepsi Weber, otoritas tidak sesederhana itu. Selamanya otoritas berjalin-kelindan bersama legitimasi. Oleh karena itu, Weber mengkonstruksi otoritas ke dalam tiga bentuk; otoritas tradisional, otoritas legal-rasional, dan kharisma. Secara sederhana, dapat disebut otoritas tradisional apabila mendapatkan legitimasi yang didasarkan pada kepercayaan yang sudah mapan dalam sebuah tradisi. Di sisi lain juga telah mendapat legitimasi dari orang-orang yang melaksanakan otoritas menurut tradisi tersebut. Dalam kata lain, otoritas tradisional didasarkan pada klaim tradisi bahwa terdapat kebajikan yang dikemukakan oleh sang pemimpin dan mendapat kepercayaan dari pihak pengikut, sehingga menciptakan sistem relasi (*personal attechment*). Pemimpin dalam sistem ini bukan seorang atasan, melainkan tuan pribadi. Sedangkan otoritas legal-rasional adalah otoritas yang mendapatkan legitimasi berdasarkan legalitas aturan untuk

mengeluarkan perintah, seperti Birokasi (George Ritzer, 2012: 220, 225; Rumadi, 2012: 28; Mushonnif, 2013: 167; Zulkifli Abdillah, 2014: 4, 5).

Yang paling menarik dalam kosepsi Weber berkenaan dengan otoritas adalah kharisma. Otoritas jenis terakhir ini sering dibahas dan ditempelkan pada orang-orang tertentu oleh seorang peneliti, meskipun akurasinya masih jauh dari substansi yang dirancang Weber. Sering diasumsikan bahwa seorang kharismtaik memiliki kualitas-kualitas luar biasa (Ritzer, 227; Arifin, 2015: 4). Hal ini tentunya sangat terbuka bagi setiap orang. Akan tetapi keterbuka-annya tidak merata bagi setiap pemegang otoritas, baik tradisional maupun legal-rasional—bintang film, politisi, kiai atau ulama, vokalis band atau mungkin yang lain. Kebanyakan orang berhenti pada arti katanya bahwa kharisma adalah “karunia istimewa”. Weber tentunya ingin melampaui makna harfiah itu. Karunia istimewa digunakan untuk menandai seorang pemimpin yang mampu merangkul suatu masyarakat yang sedang dirundung kesulitan. Orang-orang yang dirangkul oleh seorang kharismatik dapat mengikutinya karena merasa terdapat keutamaan luar biasa pada dirinya, seperti Yesus Kristus (Max Weber, 2009: 62).

Uraian singkat ini menginginkan suatu pemahaman bahwa kharisma adalah suatu daya revolusioner. Kekuatan revolusioner ini menutut reorientasi internal di satu sisi dan eksternal di sisi lain. Kekuatan revolusioner internal dapat mengubah pikiran sang aktor. Sedangkan kekuatan revolusioner eksternal dapat mengubah struktur-struktur masyarakat yang akhirnya juga mengubah pikiran dan tindakan individu. Sehingga munculnya seorang kharismatik mampu memberikan ancaman dan peru-bahan di dalam masyarakat (Ritzer, 2012: 228). Salah satu contoh di dalam Islam adalah upaya Nabi Muhammad dalam mengupa-yakan kesejahteraan masyarakat. Nabi Muhammad berhadapan

langsung dengan petinggi-petinggi Arab untuk tidak menimbun harta kekayaan dan membaginya kepada *fuqara'-masakin* dan yatim piatu, walaupun ajakan itu ditentang berkali-kali karena *status quo* dan *vested interest* (Mas'ud, 2006: 50). Hal ini sangat penting dalam Islam sebagai bentuk perlawanan terhadap pemusatan ekonomi kepada kalangan tertentu sekaligus upaya pemerataan kekayaan dan sumber ekonomi (Choiron, 2017: 98-99). Nabi Muhammad dalam diskusi ini merupakan seorang kharismatik yang membawa misi revolusioner untuk mengubah tatanan sosial yang pincang dan berat sebelah.

Kemudian muncul pertanyaan lain; apakah pemegang otoritas tradisional dan legal-rasional merupakan seorang kharismatik? Dalam pandangan penulis, Kiai ataupun Ulama dapat menempati posisi ini. Muhammad Cholil atau sebutannya yang akrab Syekh Cholil Bangkalan dapat dijadikan contoh kasus. Syekh Cholil merupakan seorang kiai atau ulama tersohor khususnya Madura dan sejagad Jawa. Gerakannya dalam melawan penjajah tidak menempatkan dirinya pada posisi terdepan di lapangan, melainkan perperan aktif di belakang layar. Cara utamanya dalam melawan penjajah adalah melalui bidang pendidikan. Dalam cara ini beliau menyiapkan pemimpin yang berilmu, punya wawasan, tangguh, dan memiliki integritas yang tinggi dalam bidang agama dan bangsa sekaligus. Murid-muridnya adalah Kiai Hasyim Asy'ari (Tebuireng), Kiai Wahab Hasbullah (Tambakberas), Kiai Ma'sum (Lasem Rembang), Kiai Bisri Mustofa (Rembang), dan banyak lagi lainnya (Aziz Masyhuri, 45, 57). Seorang kiai maupun ulama seperti dua sisi koin, satu sisi memiliki klaim tradisi bahwa tokoh tersebut memberikan kebajikan, dan di sisi lain memiliki karunia istimewa karena mampu merangkul masyarakat yang dirundung kesulitan.

Namun berbeda dengan otoritas legal-rasional. Sebagaimana

dikemukakan di depan otoritas legal-rasional dapat dimiliki oleh setiap orang yang telah dipilih berdasarkan sistem yang berlaku. Pemegang otoritas ini sangat mungkin memiliki karakter kharismatik (revolusioner). Akan tetapi seorang kharismatik belum dapat dipastikan merupakan seorang pemegang otoritas legal-rasional. Karena kharisma bertolak belakang dengan segala bentuk organisasi birokratis. Dalam kata lain, kharisma tidak bersinggungan dengan prosedur pengangkatan maupun pemecatan (apalagi pensiun), tidak pula mengenal sistem kenaikan pangkat, gaji dan juga tidak terdapat pelatihan-pelatihan kharismatik (Weber, 2009: 294).

Konsep Otoritas dalam Tradisi Islam dan Tradisi Agama Lainnya

Penulis akan memulai diskusi bagian ini dengan melihat terlebih dahulu konsep otoritas dalam tradisi Kristen, suatu tradisi keagamaan yang dekat sekali dengan Weber. Dalam tradisi Kristen terdapat empat konsep otoritas (Alan Brown, 2007: 219-223). Konsep otoritas pertama adalah Alkitab. Umat Kristiani percaya bahwa Alkitab dalam arti tertentu adalah Firman Allah, karena itu adalah sumber bimbingan yang tepat. Akan tetapi oleh sebagian kalangan keberadaannya relatif dapat disebut krisis dalam menghadapi isu-isu kontemporer yang berkembang pesat. Sehingga penting sekali untuk dibaca dengan menggunakan pendekatan-pendekatan tertentu. Dalam kata lain ajaran agama, sosial, dan moralnya harus dipelajari dalam konteks historis, sosial dan teologis hari ini dan kemudian diterapkan pada keadaan kontemporer. Namun kalangan yang lain percaya bahwa Alkitab bukan kata-kata Tuhan yang sesungguhnya. Alkitab tidak lebih adalah hasil interpretasi orang-orang yang diilhami oleh Allah dan mampu menuliskan kebenaran-kebenaran suci.

Konsep otoritas kedua adalah teladan Yesus dan ajarannya. Dorongan untuk meniru Yesus telah menjadi benang berkelanjutan yang mengalir melalui tradisi Kristen, baik untuk berbagi dalam penderitaan dan pengampunan musuh-musuh Yesus atau hanya mengikuti jejak perilakunya yang tercatat dalam Injil dan sisa-sisa Perjanjian Baru. Akan tetapi pada saat ini tentu saja tidak ada yang tahu apa yang dipikirkan, dikatakan, atau dilakukan oleh Yesus pada masa itu. Sehingga dalam tradisi Kristen untuk menghadapi isu-isu kontemporer peluang berbagai pendapat, gagasan, dan sikap sangat terbuka lebar.

Konsep otoritas ketiga di dalam tradisi Kristen adalah Gereja. Tidak semua orang setuju dengan berbagai Gereja dalam berbagai masalah, tetapi semua Gereja mengklaim otoritas untuk membimbing dan mendukung suatu komunitas Gereja. Dalam mengambil keputusan, Umat Kristiani dapat membuka ajaraan-ajaran tradisional tentang masalah moral atau spiritual. Namun di dalam Alkitab tidak ada secara langsung pedoman semua masalah moral, apalagi isu-isu kontemporer. Oleh karenanya Gereja akan melakukan menafsiran Alkitab dan menawarkan bimbingan tentang masalah-masalah moral, spiritual dan bahkan sikap-sikap kritis dalam menghadapi isu-isu kekinian.

Gereja Katolik Roma, misalnya, seringkali memberikan nasehat tentang apa yang sesuai atau tidak dalam situasi etis. Dan mengklaim otoritasnya untuk memandu kehidupan hampir separuh orang Kristen di dunia. Namun demikian, tidak semua orang Katolik Roma taat terhadap dogma Gereja dalam semua problem-problem yang dihadapinya. Akan tetapi yang pasti, umat Kristen percaya bahwa Roh Kudus menuntun mereka melalui tradisi dan pengajaran para pemimpin Gereja mereka, melalui doa dan penafsiran pribadi terhadap kehendak Tuhan.

Konsep otoritas yang terkahir adalah penalaran (*reason*). Ini

mungkin tampak aneh bagi mereka yang percaya bahwa keberadaan Tuhan sudah melampaui akalnya, tetapi Gereja berpendapat bahwa Tuhan memberi manusia kekuatan untuk berpikir, dan selanjutnya mengubah keadaan. Hal itu berarti bahwa penerapan akal adalah kewajiban agama selama dipergunakan secara benar dan tepat. Dalam melakukan hal ini seorang Kristen menunjukkan suatu kepercayaan bahwa melalui tuntunan Roh Kudus, yang Yesus janjikan kepada para muridnya bahwa akan membimbing mereka ke "semua kebenaran" (Yohanes 16:13), mereka akan tiba pada satu pemahaman dan kesimpulan yang diterima oleh Tuhan.

Uraian singkat dan sederhana mengenai konsep otoritas di dalam tradisi Kristen ini menunjukkan sebuah realitas bahwa di dalam tradisi Kristen pada dasarnya tidak terdapat konsep tunggal tentang otoritas keagamaan. Adalah benar dan dapat diterima bahwa gereja hingga hari ini relatif dapat disebut sebagai otoritas keagamaan yang ditunggalkan. Akan tetapi dapat dilihat dalam uraian di atas, bahwa tidak ada otoritas tunggal di dalam tradisi Kristen, jika tidak ingin dikatakan ditunggalkan.

Begitupula dalam tradisi Hindu (Werner Menski, 2007: 6-8). Hinduisme memiliki konsep otoritas yang sejak awal sebenarnya dapat dimiliki oleh setiap subjek atau penganut hinduisme. Di dalam tradisi Hindu, otoritas tertinggi adalah kekuatan kreatif yang tidak terlihat. Hal ini sebenarnya asal-usul lahirnya Tuhan atau Brahma. Kekuatan ini dalam kasus tertentu, ketika dimiliki oleh subyek, disebut brahman impersonal, yaitu seorang yang meliputi segalanya termasuk daya kekuasaan. Kekuatan kreatif yang tak terlihat atau brahman impersonal ini termanifestasikan dalam setiap individu untuk melakukan kontrol sosial dan menjamin keberadaan sosial yang teratrur. Sehingga dikatakan di dalam Naradasmriti bahwa "ketika manusia dapat melakukan

tugasnya sendiri dengan baik, maka di sana tidak akan ada tuntutan hukum, serta tidak akan ada kebencian dan egoisme. Namun sebuah kondisi yang tidak terelakkan, mengharuskan tuntutan hukum untuk dibuat, dan seorang raja harus segera ditunjuk untuk memutuskan tuntutan hukum karena ia memiliki otoritas untuk menghukum".

Pertanyaan yang sangat penting adalah bagaimana dengan kitab suci agama Hindu yang saat ini telah beredar? Bukankah itu sebagai otoritas hirarki di dalam agama Hindu? Setelah manusia lemah mengontrol hawa nafsunya dan tidak bisa menjaga keteraturan sosial, maka seorang penguasa ditunjuk untuk membuat suatu regulasi, seperti yang telah disebut di atas. Kitab-kitab suci agama Hindu seperti Veda, Shruti dan kitab lainnya merupakan kebenaran ilahiah dan sumber pengetahuan yang didengar dan diingat oleh orang-orang bijak di waktu kuno. Kebenaran ilahiah ini kemudian diteruskan oleh sang guru kepada Siwa, dan dikumpulkan menjadi karya-karya baru berdasarkan apa yang diingatnya. Oleh karena hal tersebut digolongkan sebagai Smriti (apa yang diingat).

Dengan demikian tidak ada otoritas terpusat, otoritas tunggal yang eksklusif di dalam tradisi Hindu. Keberadaan kitab suci hanya menjadi sumber inspirasi yang dapat ditafsirkan secara terus menerus untuk menyesuaikan dharma. Kitab suci menjadi tuntunan kepada jalan kebenaran yang jelas dapat diperoleh oleh semua orang.

Hal ang sama juga dapat dilihat dalam tradisi Buddha (Peggy Morgan, 2007: 64-66). Dalam tradisi Buddhisme dikenal institusi desentralisasi, yaitu konsep otoritas yang bercita-cita demokratis. Barangtentu sudah dapat ditebak tidak adanya otoritas terpusat dalam Buddhisme. Konsep ini akan sangat mudah ditemukan di dalam komunitas Samgha. Di dalam komunitas Samgha,

rasa hormat kepada senior hanya timbul berdasarkan sebarapa lama seseorang telah menjadi seorang biarawan atau biarawati. Akan tetapi senioritas ini hanya terjadi ketika hendak memasuki Samgha, dan menjadi sebuah keharusan mutlak untuk meninggalkan status sosial di luar Samgha yang melatarbelakanginya. Terdapat satu kutipan yang dapat mempermudah memahami otoritas di dalam tradisi Buddha, "Jangan dipimpin tradisi atau kabar angin. Jangan dipimpin oleh otoritas teks-teks agama, logika dan inferensi, atau oleh penampilan, atau oleh kesenangan dalam spekulasi pendapat, atau dengan pengakuan "ini adalah guru kami". Akan tetapi ketika anda tahu sendiri bahwa hal-hal tertentu tidak baik, salah, dan buruk, maka lakukanlah dan beritakan pada yang lain agar mengerti. Dan ketika anda tahu sendiri bahwa hal-hal tertentu adalah sehat dan baik, maka terima mereka dan ikuti mereka".

Seperti yang disebutkan di atas, di dalam Samgha terdapat orang tertentu yang dihormati karena kebijaksanannya. Akan tetapi tidak bisa ditutupi, tidak semua orang di dalam Samgha menjadi guru. Dalam kata lain, otoritas yang dimiliki oleh guru akan didengar sejauh ajaran mereka bermanfaat dan corak kehidupannya sendiri memiliki integritas moral dan spritual. Oleh sebab itu, pakaian Jubah Saffron (baju kebesaran Samgha) tidak menjadi hal penting jika mereka korup di dalam agama.

Selanjutnya bagaimana di dalam tradisi Islam. Otoritas Islam, di seluruh dunia sekalipun, menjadi perdebatan bahkan tontonan kontestasi politik yang tidak kunjung menenukan akhir. Semuanya, baik individual maupun kelompok, seolah merebut tampuk kekuasaan sebagai pemegang otoritas Islam. Fenomena ini sangat wajar karena Islam tidak memiliki tradisi sebagaimana yang dimiliki oleh pendahulu agama semit sebelumnya (Kristen dan Yahudi). Dalam tradisi Kristen sudah terdapat pemangku keaga-

maan yang dikenal sebagai Paus (ke-Pasu-an) yang mengatur kehidupan beragama. Begitupula dengan tradisi Yahudi dikenal lembaga Rahib yang mengatur tradisi keagamaan Yahudi (Rumadi, 2012: 28). Sehingga mereka (Kristen dan Yahudi) memiliki otoritas tunggal (minimalnya sepakat untuk ditunggalkan) dalam memberikan fatwa, pengajaran dan lain sejenisnya. Sedangkan tradisi Islam tidak memiliki hal serupa. Fenomena perebutan otoritas dalam Islam tidak sepenuhnya dapat disalahkan. Al-Quran sebagai sumber utama ajaran Islam terbuka lebar selebar-lebarnya bagi setiap orang untuk dipahami sebagai proses dalam memahami agama itu sendiri (Islam). Dengan kata lain, dalam Islam tidak mengenal elitisme, dan memandang bahwa kebenaran bisa dicapai oleh semua orang (Kadi, 2012: 2; Khaled M. Abou el-Fadl, 2004: 23; Khaled M. Abou el-Fadl, 2003: 40). Hal ini juga disampaikan secara langsung oleh Khaled Abou el-Fadl; “mereka yang dididik dalam tradisi Sunni sering kali diingatkan bahwa dalam Islam tidak dikenal sistem Gereja, dan bahwa tak seorangpun, atau sekelompok orang, yang menyandang otoritas Tuhan” (el-Fadl, 2004: 22).

Pada tahap awal, semua berkeyakinan bahwa otoritas hanyalah dimiliki oleh Allah semata. Argumentasi ini tentunya disandarkan pada asumsi bahwa kata otoritas (*authority*) sendiri tidak bisa dijauhkan dari kata *author* (pengarang). Ketika kata otoritas ditempelkan pada agama, maka yang muncul adalah pihak yang berkuasa atas agama. Sehingga dapat dikemukakan bahwa otoritas dalam tradisi Islam hanya dimiliki oleh Allah semata yang sudah tertuang lengkap dalam Al-Quran yang diturunkan kepada Nabi Muhammad (Mushonnif, 2013: 168; Jinan, 2013: 329). Kemudian setelah tiba padanya, Al-Quran ditafsirkan untuk disebar-luaskan kepada masyarakat sekitar; Mekah, kemudian Madinah. Karena hal tersebut dalam Islam Muhammad bin

Abdullah, setelah mendapatkan seruan Tuhan, diakui sebagai pemegang otoritas keagamaan dalam tradisi Islam di muka Bumi. Pada masa itu Nabi Muhammad menjadi tempat pusat kembalinya umat Islam dikala mendapatkan suatu permasalahan mengenai Islam yang diyakininya (Mushonnif, 2013: 169).

Akan tetapi keadaan mulai berubah setelah kepergian Nabi Muhammad. Perdebatan antar sabahat kala itu tidak bisa dilupakan. Akan tetapi perlu dicatat bahwa pada masa itu yang diperselisihkan bukanlah mengenai otoritas keagamaan, melainkan penerus pemimpin Islam (kekuasaan politik, "negara"). Barangkali kata "penerus pemimpin Islam" yang dikonotasikan sebagai pemimpin politik/negara bagi kalangan tertentu tidak memuaskan, atau mungkin lebih dari sekedar tidak memuaskan, karena Nabi Muhammad sendiri tidak pernah menyatakan dirinya sebagai penguasa atau raja. Di sisi lain Al-Quran juga tidak pernah memberikan ajaran mengenai negara Islam yang harus ditegakkan di muka bumi. Akan tetapi penulis hendak memberikan klarifikasi bahwa Islam dalam menyebarkan ajarannya selamanya memerlukan organisasi politik untuk melancarkannya, bahkan pada perkembangannya sebagai pendorong kekuasaan. Akan tetapi keberadaannya bukan suatu eksistensi dari Islam. Oleh karena itu dapat disimpulkan berdasarkan fakta sejarah, Nabi Muhammad selain sebagai pemegang otoritas Islam, sebagaimana telah dikemukakan di atas, pada saat yang sama juga sebagai pemimpin politik. Barangkali uraian singkat ini menjadi dasar pernyataan bahwa khalifah merupakan penerus pemimpin politik Islam untuk menegakkan keadilan, memelihara ketertiban dan kedamaian (Ahmad Syafii Maarif, 2006: 14–21). Dapat dimungkinkan juga pada saat yang sama, mereka juga sebagai pemegang otoritas, hal ini akan dijelaskan nanti.

Karena keberlangsungan agama erat kaitannya dengan

pemegang otoritas keagamaan dan organisasi politik (di sisi lain) sebagaimana ungkapan di depan, memunculkan pertanyaan lain; siapakah pemegang otoritas keagamaan itu? Dalam sejarahnya, sekalipun keberlangsungan agama tidak bisa jauh dari organisasi politik, Malik ibn Anas (pendiri mazhab Maliki) menolak tawaran al-Manshur (khalifah Abbasiyah) untuk menjadikan *al-Muwat-htha'* sebagai hukum positif yang diberlakukan di wilayah Islam. Imam Malik berpendirian bahwa tidak seorangpun ahli hukum yang berhak memiliki klaim eksklusif atas kebenaran Tuhan, sehingga khalifah tidak memiliki wewenang untuk mendukung mazhad tertentu dan melarang mazhab-mazhab yang lain (el-Fadl, 2004: 24; el-Fadl, 2003: 40). Hal ini menghasilkan pertanyaan baru yang lebih spesifik; bagaimana keberadaan Majelis Ulama Indonesia (MUI), apakah keberadaannya absah dalam Islam? Bagaimana pula dengan keberadaan Muhammdiah, Nadhatul Ulama (NU) dan organisasi masyatakat lainnya? Bukankah semuanya sering mengeluarkan fatwa-fatwa hukum Islam, menghalalkan dan mengharamkan? Begitupula bagaimana keberadaan seorang Kiai dan ustadz yang berada di Pesantren, bagaimana-pula nasib Mubaligh yang bertebaran di Masjid, dan intelektual Muslim lainnya yang berada di Universitas?

Dalam kasus ini, penulis akan menggunakan pandangan Khaled Abou el-Fadl mengenai konsep otoritasnya dalam menjawab pertanyaan di atas. Penggunakan konsepsi Fadl sangat penting karena Islam sangat menjunjung tinggi nilai egalitarianisme. Akan tetapi dilapangan seringkali terjadi benturan yang sebagian darinya saling mengkafirkan satu sama lain, sebagaimana disinggung di bagian awal. Dalam konsepnya, Fadl melihat ulang konsep dasar otoritas dan menjaganya sehingga tidak disalah-gunakan. Fadl, mula-mula, hendak mempertanyakan siapa pemegang otoritas dalam Islam. Sehingga dalam membaca

otoritas, Fadl membedakan dua jenis otoritas, yaitu bersifat koersif dan bersifat persuasif. Pembedaan dua jenis otoritas ini dapat kiranya disejajarkan dengan konsepsinya R. B. Friedman mengenai otoritas, yaitu "memangku otoritas" (*being in authority*) dan "memegang otoritas" (*being an authority*). Otoritas dapat disebut bersifat koersif apabila dapat mempengaruhi, membujuk, atau bahkan mengancam orang lain untuk tunduk dibawah arahannya. Sehingga dengan ini orang lain tidak mempunyai pilihan lain kecuali mentaatinya. Begitupula seorang atau kelompok yang "memangku otoritas" memiliki hak untuk memerintah. Orang lain bisa saja berbeda pendapat dengan pemangku otoritas, tetapi tidak ada pilihan yang lain kecuali mentaatinya lantaran legalitas yang dilimpahkan kepada seseorang yang memangku otoritas (el-Fadl, 2004: 37). Model ini dapat disejajarkan dengan teori Weber tentang otoritas legal-rasional. Bahwa orang lain tunduk bukan karena berdasarkan kepatuhan pribadi, melainkan tunduk berdasarkan jabatan struktural resmi yang didudukinya, sebagaimana telah disinggung di atas. Sedangkan otoritas persuasif melibatkan pengetahuan. Seseorang dalam hal ini dapat mengarahkan orang lain bukan karena legalitas jabatannya, melainkan kepandaian dan keahlian khususnya mampu menggantikan pengetahuan orang lain yang selama ini dipegang erat. Sehingga pengertian ini penulis sejajarkan dengan "*being an authority*". Dalam kasus semacam ini, seseorang atau bahkan kelompok dengan penuh kerendahan hati meninggalkan pendapat pribadinya karena tunduk kepada pemegang otoritas yang diyakini memiliki pengetahuan, pemahaman dan kebijaksanaan yang lebih baik (el-Fadl, 2004: 37, 38; Rumadi, 2012: 30). Di dalam teori Weber, konsep dapat di sejajarkan dengan model otoritas tradisional, atau dengan melihat kepasrahannya terhadap seseorang dapat disamakan dengan model kharisma.

Namun Fadl tidak puas hanya berhenti dalam pembedaan otoritas seperti di atas. Tugas kalangan pemerhati *syari'ah* lebih dari sekedar mengurai fenomena otoritas keagamaan. Pekerjaannya adalah mencari format ideal dalam kerangka metodologis untuk menemukan kebenaran Tuhan. Oleh karenanya Fadl menitik-beratkan perhatiannya pada usaha menjadi pemegang ataupun pemangku otoritas keagamaan yang tidak merampas otoritas Tuhan dan Nabi Muhammad sebagai puncak otoritas di dalam tradisi Islam. Ketika seseorang atau kelompok memegang otoritas, tidak lain hanyalah sebatas mediator pelaksana. Dalam kata lain, Tuhan dan Nabi Muhammad adalah pusat segalanya dalam Islam, sehingga Islam bukanlah agama yang didasarkan atas kepribadian penyebarnya (Syed Hossein Nasr, 2015: 3). Mereka pelaksana yang telah ditentukan dan sepakati sesuai hukum positif di dalam sebuah negara, seperti di Indonesia. Pada saat yang sama, ketika seseorang atau kelompok memangku otoritas, harus sadar betul bahwa dirinya atau kelompoknya bukan satu-satunya pemangku otoritas di dalam Islam. Sebagaimana penjelasan Q. S. Yusuf, dalam potongan ayat ke-76 disebutkan; "..... *wa fauqa kulli dzi 'ilmin 'alim* .....", yang maksudnya adalah "...... dan di atas setiap orang, kelompok, organisasi atau institusi keagamaan yang merasa pandai, mesti ada orang, kelompok, organisasi atau institusi keagamaan lain yang lebih pandai lagi" (el-Fadl, 2004: xv). Ayat ini menunjukkan sebuah kenyataan bahwa dibalik kecerdasan seseorang terdapat keterbatasannya. Karena keterbatasannya itu, sudah barangtentu terdapat orang-orang yang lebih cerdas dan mengerti perihal kebenaran agama.

Usaha Fadl adalah mengarahkan pemegang dan pengampu otoritas kepada sikap dan pandangan otoritatif. Sikap dan pandangan otoritatif selamanya tidak akan pernah mengklaim secara eksklusif munculnya beragam kebenaran di dalam sebuah

tradisi agama (Islam dalam diskusi ini). Minimalnya mereka yang otoritatif tidak akan mengunci kemungkinan makna lain dari sebuah penafsiran. Bagi kalangan ini tidak ada ketunggalan makna. Jika makna sudah sempurna, tunggal, final, dan absolut, maka tidak ada lagi yang akan belajar dan menulis tentang Islam (Makin, 2003: 11). Tidak akan ada lagi orang berceramah, baik di Pesantren, Masjid, Universitas, maupun di TV dan *Youtube*. Mereka yang dianggap otorittatif—perorangan maupun organisasi—setidaknya memiliki kriteria kejujuran, pengendalian, kesungguhan, kemenyeluruhan, dan rasionalitas (el-Fadl, 2004: 202; Rohmanu, 2013: 9). Tidak hanya kriteria-kriteria ini yang perlu diterapkan selama memahami agama dan selanjutnya menyebarkan kebenaran, melainkan harus tekun dan dapat mengendalikan diri supaya terhindar dari upaya-upaya membelokkan kebenaran dari sebuah agama (el-Fadl, 2003: 97).

Kemudian orang yang otoritatif akan senantiasa mengambil jarak antara teks suci agama (al-Quran dan Hadith) dengan hasil penafsirannya atau pemahamannya, dengan cara mengatakan; "saya berpendapat . ... ", "menurut hemat saya . ... ", "bagi mazhab saya . ... ", dan lain sejenisnya. Ungkapan lain yang sering didengar adalah "*wa allahu a'lam*". Semua ini merupakan sikap kesadaran yang tidak hanya menyadari bahwa ada yang lebih paham dari pada diri sendiri maupun kelompok sendiri, melainkan juga sadar bahwa manusia hanyalah agen-agen untuk melaksakan kehendak Tuhan secara terikat melalui seperangkat teks. Ia tidak dapat bergerak bebas dan bertindak malampaui kedudukannya sebagai agen (el-Fadl, 2004: 52).

Dengan demikian, jawaban penulis terhadap pertanyaan terakhir di atas tentang keberadaan MUI, NU, Muhammadiyah, dan ormas lainnya, termasuk juga keberadaannya ustadz-ustadz adalah sebagai berikut; bahwa di dalam Islam tidak mengenal

elitisme. Sehingga tidak ada pemegang maupun pemangku otoritas tunggal atau terpusat di dalam tradisi Islam, khususnya pada masa kini. Baik MUI maupun organisasi lainnya, dan juga figur-figur individual lainnya semuanya hanya sebagai agen yang memegang dan melaksanakan kebenaran ajaran-ajaran suci agama. Sehingga dalam kesimpulan sementara ini; tidak ada otoritas terpusat di dalam tradisi agama-agama khususnya agama-agama yang berkembang di Indonesia.

Hilangnya Otoritas Terpusat di Fenomena Hiperrealitas

Hiperrealitas adalah kondisi baru di dalam dunia posmodernitas. Di dalam kondisi ini, kesenjangan antara realitas dan ilusi telah hilang, atau kesenjangan antara "kebenaran" yang sebenar-benarnya dan kebenaran yang dibuat-dibuat sehingga terlihat sebagai kebenaran yang benar telah tiada. Suatu kenyataan disebut hiper ketika oposisi lama telah mencair. Hiper dalam hal ini adalah terkikisnya garis pemisah antara yang nyata dan yang imajiner. Apa yang nyata bukan lagi merupakan interaksi seseorang yang langsung dengan dunianya sendiri. Melainkan apa yang diterimanya dari layar televisi, media sosial maupun media elektronik lainnya. Dalam kata lain, televisi atau media berubah menjadi dunianya. Di dalam telivisi, sebagai suatu contoh, yang ilusi tidak lagi menjadi sebuah tayangan ilusi, tapi menjadi tayangan nyata. Begitu sebaliknya, yang nyata menjadi ilusi (Madan Sarup, 2003: 291-292).

Fenomena hiperrealitas ini sangat mudah dijumpai di dalam tayangan iklan di televisi. Sebagai contoh adalah iklan *Laurier*, salah satu pembalut perempuan. Di dalam tayangan iklan tersebut disebutkan bahwa "*dengan menggunakan Laurier, anda bisa berenang, dan bisa naik kuda*". Suatu ketika, Haryatmoko menyaksikan fenomena hiperrealitas ini di salah satu supermarket. Dalam

peristiwa tersebut seorang cotumer (seorang ibu dan anak perempuannya) sedang berbelanja. Seorang gadis kecil seumuran lima tahun meminta kepada sang ibu untuk membelikannya *Laurier*. Tentu saja sang ibu terkejut dan menjelaskan bahwa barang itu diperuntukkan bagi perempuan dewasa. Namun demikian, gadis kecil itu tidak mau mengerti atas penjelasan ibunya dan tetap memintanya sambil menangis. Dengan sangar sang ibu menanyakan kepada gadis kecil itu tujuannya untuk membeli *Laurier*. Kemudian gadis kecil itu menjawabnya "*saya ingin bisa berenang dan naik kuda*". Sang ibu baru sadar bahwa putrinya seringkali menyaksikan iklan di telivisi yang menayangkan promosi produk ini. Kejadian ini menunjukkan suatu kenyataan bahwa televisi berubah menjadi dunianya si gadis kecil. Dalam peristiwa ini tanda dianggap sebagai realitas itu sendiri. Artinya yang ilusi menjadi nyata (Haryatmoko, 2016: 65).

Sebagaimana diketahui umum bahwasanya telivisi tidak hanya menayangkan iklan-iklan yang mempermainkan tanda. Tetapi juga menayangkan kontek-konten lainnya, baik itu berita nasional, kabar politik, maupun juga acara-acara keagamaan. Fenomena kontemporer di Indonesia khususnya dalam situasi politik yang semakin hari semakin panas selalu dikaitkan dengan perosalan agama, atau sebaliknya ceramah-ceramah agama selalu dikaitkan pada kepentingan politik. Fenomena ini menjadi sangat menarik untuk diamati. Seperti di awal sudah diketengahkan bahwa kenyataan belakangan ini, orang-orang gemar mendengarkan ceramah agama melalui siaran televisi. Tidak hanya itu, mereka sangat menyukai muatan ceramah yang fundamentalistik walaupun sebetulnya sangat diskriminatif dan oposisi. Seperti pembedaan yang ketat antara Muslim dan non-Muslim, halal dan haram, diterima atau ditolak, dan sejenisnya. Bahkan sering ditemukan lebih dari pada itu, Ustadz-ustadznya menun-

jukkan tindakan-tindakan sewenang-wenang (dominatif) dalam mengklaim bahwa seseorang atau kelompok tertentu *kafir* (mengingkari Islam), bahkan *murtad* (keluar dari Islam). Sering juga dengan arogansinya mengontrol dan mengendalikan kelompok lain yang dikhawatirkan mengancam eksistensinya. Lebih jauh lagi, ungkapan dan tindakannya diakui sebagai ungkapan dan tindakan Tuhan yang tidak boleh ditolak.

Karena selalu membawa kepentingan politik praktis, akhirnya membelah dan dengan sendirinya membentuk dua kelompok yang kontradiktif. Kelompok yang satu mengolok-olok kelompok yang lain, dan kelompok yang lain menanggapinya. Sehingga yang terjadi adalah hiperrealitas. Yang semula merupakan ajaran yang inklusif, moderat, mencair dan melebur ke dalam situasi yang eksklusif. Dalam kata lain kebenaran agama yang substantif tidak dapat dibedakan lagi dengan rekayasa-rekayasa politis yang mengatas-namakan agama. Akhirnya *hoax* bukanlah berita bohong yang harus ditinggalkan oleh masyarakat, malainkan kebenaran alternatif. Rekayasa-rekayasa di dalam *hoax* sudah tidak bisa lagi dipisahkan dengan kebenaran-kebenaran riil. Hiperralitas dengan sendirinya telah menghilangkan otoritas terpusat yang selama ini telah mengakar kuat di dalam budaya Indonesia.

Kesimpulan

Dalam sudut pandang agama, sejatinya tidak ada otoritas terpusat. Di dalam tradisi agama Kristen otoritas terpusat seperti yang digambarkan Weber tidak sepenuhnya berlaku. Seharusnya hal yang sama juga terjadi dalam tradisi Islam. Hal ini semakin menemukan relevansinya ketika dihadapkan dengan situasi kontemporer di Indonesia. Di dalam masyarakat sudah terjadi ketidak-percayaan (*dis-trust*) kepada seseorang maupun sekelompok ulama, kiai, maupun ustadz karena benturan-benturan

kepentingannya masing-masing yang mencairkan agama dan kepentingan pribadi, atau yang mencairkan realitas dan ilusi. Di sisi lain, sudah tidak percaya lagi kepada birokasi karena seringkali tidak berpihak kepada masyarakat kecil di pedasaan. Dalam situasi ini, otoritas terpusat sebagaimana konstruksi Weber sudah tiada.

Hal ini di atas tentu tidak bermaksud untuk mengatakan bahwa sumber-sumber pengetahuan dan pengajaran agama, khususnya Islam, akan terputus apabila tidak ada lagi otoritas terpusat. Justru hal ini dalam ketiadaan otoritas terpusat ini atau pada fase *dis-trust* ini setiap orang berpeluang meningkatkan daya kritisnya untuk menemukan pengetahuan-pengetahuan agama yang bebas dari kedok kepentingan-kepentingan politis. Dalam kata lain, sudah tiba waktunya untuk kembali menguatkan nilai-nilai egalitarianisme (jika dalam tradisi Islam) yang tidak berpanggu tangan pada satu penafsiran dan satu ketetapan eksklusif yang cenderung mempecah belah keutuhan bangsan dan negara, untuk mengasah kembali daya penalaran (jika dalam tradisi Kristen) yang tidak selalu tunduk pada satu interpretasi, begitupula dalam tradisi lainnya.

Daftar Pustaka

Abdillah, Zulkifli. 2014. *Ulama Antara Otoritas Kharismatik dan Otoritas Legal-Rasional: Studi Kasus Ustaz Haji Muhammad Zaini Djalaluddin*. Jurnal *Al-Hikmah*. 8 (1)

Achidsti, Sayfa Auliya. 2015. *Kiai dan Pembangunan Institusi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Arifin, Achmad Zainal. 2015. *Transmitting Charimsa: Re-Reading Weber through the Traditional Islamic Leader in Modern Java*. Jurnal Sosiologi Reflektif, 9 (2)

Choiron, Ah. 2017. *Islam dan Masalah Kemanusiaan Perspektif*

Pendidikan Pembebasan, dalam Jurnal Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam. 12 (91)

El-Fadl, Khaled M. Abou. 2004. *Atas Nama Tuhan. Dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif*. Jakarta: Serambi

----------. 2003. Melawan *"Tentara Tuhan"; Yang Berwenang dan yang Sewenang-Wenang* dalam Wacana Islam. Jakarta: Serambi

Fuad, Iwan Zaenul, dkk. 2010. *Persepsi Dan Ketaatan Umat Islam Terhadap Ulama*. Jurnal Penelitian. 7 (1)

Haryatmoko. 2016. *Membongkar Rezim Kepastian Pemikiran Kritis Post-Strukturalis*. Yogyakarta: Kanisius

Jinan, Mutohharun. 2013. *Intervensi New Media dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan di Indonesia*. Jurnal Komunikasi Islam. 03 (02)

Kadi. 2012. *Menjadi Wakil Tuhan (Memahami Pemikiran Khalid M. Abou El Fadl Tentang Konsep Otoritas Penafsir Pesan Tuhan)*. Jurnal Al-Ihkam. 7 (1)

Kuswandi, Iwan. 2011. *Ulama Negosiator Pesantren; Teladan dan Pengalaman Hidup KH. Moh Tidjani Djauhari, MA*. Yogyakarta: Pondokmas

Maarif, Ahmad Syafii. 2006. *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara. Studi tentang Perdebatan Dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES

Makin, Al. 2003. *Anti-Kesempurnaan (Membaca, Melihat Dan Bertutur Tentang Islam)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Mas'ud, Abdurrahman. 2006. *Dari Haramain ke Nusantara. Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Kencana

Masyhuri, Aziz. *Para Kiai Pesantren dari Zaman ke Zaman: Pemikiran dan Perjuangannya*

Morgan, Peggy dan Clive A. Lawton (Ed.). 2017. Ethical Issues in Six Religious Traditions. United Kingdom: Edinburgh

Mushonnif, Ahmad. 2013. *Fragmentasi Otoritas Antara Organisasi Pemerintah dan Organisasi Keagamaan Dalam Penentuan Awal Bulan Islam*. Jurnal Al-Hukama: The Indonesian Journal of Islamic Family Law. 03 (02)

Nasr, Syed Hossein. 2015. *Islam dalam Cita dan Fakta*. Yogyakarta: Gading Publisher

Ritzer, George. 2012. *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rohmanu, Abid. 2013. *Human Agent Dalam Tradisi Fikih: Studi Relasi Hukum Islam dan Moralitas Perspektif Abou El Fadl*. Jurnal Kodifikasia. 7 (1)

Rumadi. 2012. *Islam Dan Otoritas Keagamaan*. Jurnal Walisongo. 20 (1)

Sarup, Madan. 2003. *Post-Strukturalism and Postmodernism: Sebuah Pengantar Kritis*. Yogyakarta: Jendela

Silvia Desmawartani dan Linda Aryani. 2014. *Kepercayaan Mahasiswa Terhadap Ustadz: Pendekatan Indigenous Psikologi*. Jurnal Psikologi. 10 (2)

Susanto, Edi. 2009. *Ustadz: Genre Baru Dalam Struktur Budaya Masyarakat Madura*. Jurnal Karsa: Journal of Social and Islamic Culture. XV (1)

Weber, Max. 2009. *Sosiologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Yudi (Ed.). 2018. *Paradigma Baru Pesantren; Menuju Pendidikan Islam Transformatif*. Yogyakarta: Ircisod.

Politik Tokoh Agama *(Ulama)* dalam Kontestasi Pemilukada 2020 Kabupaten Malang

Oleh: Mahatva Yoga Adi Pradana

Pendahuluan

Dinamika perubahan sosial politik banyak terjadi di masyarakat. Perubahan tersebut menciptakan berbagai macam diskursus bahkan problematika sosial. Pandangan yang demikian ini nyatanya juga membentuk relasi kekuasaan baru (Saputro, 2018). Dimana relasi ini melibatkan dua hal yang menjadi perdebatan publik. Tentang agama yang dipaksakan idealismenya masuk dalam dunia politik (Zawawi et al., 2015). Bentuk idealisme agama yang ada seperti halnya yang dilakukan oleh sekelompok pihak yang menyatakan bahwa negara Indonesia harus menggunakan sistem khilafah (Nasional.kompas, 2018). Masalah tersebut tentu tidak sekali dua kali muncul, melainkan wacana yang terus bergulir dikarenakan Indonesia adalah negara mayoritas muslim. Problematika ini tidak hanya berada di pusat, melainkan dalam tataran lokal dimana tokoh agama memiliki fungsi kekuasaan yang berbeda (Aswar, 2015).

Kekuasaan tokoh agama memang memiliki pengaruh tersendiri bagi masyarakat. Dimana kekuasaannya terdapat pada struktur sosial dan budaya sekitar. Terutama tokoh agama muslim di wilayah pedesaan (Jannah, 2015). Banyak masyarakat yang menyebut tokoh agama muslim itu sebagai kyai kampung. Tokoh agama selain memiliki pengaruh sosial juga memiliki pengaruh dalam politik. Sebagai pemilik kekuasaan keagamaan, relasi tokoh agama dan masyarakat tidak hidup dalam struktur sosialnya saja, namun juga dalam ranah politik. Terlebih dalam memetakan kekuatan politis masyarakat sekitar. Karena inilah tokoh agama disejajarkan dengan elite lokal yang berada ditengah struktur sosial dan kultural masyarakat. Sehingga figur ini begitu disanjung dan dihormati seperti kyai yang memiliki pondok pesantren. Oleh karena itu sangat masuk akal apabila banyak masyarakat yang mengikuti langkah-langkahnya (Chalik, 2015).

Tokoh agama dengan status sosial tinggi, kemudian menjadi elit lokal yang memiliki relasi serta kekuasaaan dan akhirnya masuk ke dalam struktur organisasi politik. Tahapan inilah yang menjadikan tokoh agama sebagai komoditas partai politik. Di mana partai politik mencari calon kepala daerah yang diusung melalui figur-figur daerah yang memiliki kekuatan serta kekuasaan. Seperti yang sudah dilakukan dalam penelitian yang ada, kyai memiliki peran berkitan dalam tindakan politik. Pertama, merupakan *patronase* bagi masyarakat dimana kyai memiliki fungsi untuk menentukan pilihan politik masyarakat sekitar dimana dirinya tinggal. Kedua, sebagai elit politik dimana ulama tersebut masuk dan bergabung di dalam struktur organisasi partai. Ketiga, kyai sebagai mediator politik dimana memiliki fungsi sebagai penengah apabila terjadi konflik (Nurhadi, 2017).

Perilaku ulama dalam politik tidak bisa dikesampingkan manfaatnya, sebagai bentuk simbol elit lokal (Halim, 2014, p. 51).

Seperti yang terjadi di Bantaeng tentang kemenangan Nurdin Abdullah ini menjadi proses berputarnya elit politik dengan basis non trah atau kalangan massa. Ini menunjukkan bahwa kepemimpinan politik dengan penguatak karakter dan kualitas personal yang kuat dapat menciptakan pola kekuasaan (Haboddin, 2020). Peran serta membangun jaringan sangat dibutuhkan. Meminjam penjelasan Gaventa tentang teori yang digunakan. Perilaku yang dilakukan ulama sebagai elit lokal yang memiliki kontrol, peran serta relasi kekuasaan. Kerangka pemikiran ini sesuai dengan Teori Powercube atau kubus kekuasaan dimana ulama menggunakan kekuasaannya sebagai control seseorang dan kelompok terhadap individu serta kelompok lain. Disampaikan juga oleh Gaventa, bahwa bentuk relasi kekuasaan dalam kerangka pemikiran itu terletak pada tiga bentuk kekuasaan, yaitu wilayah level, ruang dan bentuk (Gaventa, 2006, p. 23).

Dalam wilayah level, posisi Ulama yang memliki kekuasaan yang tinggi di masyarakat. Dimana kekuasaan informalnya dapat menjangkau masyarakat untuk patuh pada petuah yang disampaikan. Pada wilayah ruang, para ulama memanfaatkan wilayah mereka pada tataran pondok pesantren serta organisasi keagamaan yang di ikuti untuk menegaskan kekuatannya. Semakin besar pondok pesantren serta ormas keagamaan yang dipimpin, maka jamaahnya juga semakin besar tentu dapat meningkatkan animo untuk dipilih. Dalam ranah bentuk, kekuasaan ulama atau elit agama ini membawahi bidang agama serta sosial, secara bentuk kekuasaan sudah mendapatkan sejak diri mereka mendapatkan pengakuan. Oleh karena itu tidak jaranga banyak masyarakat yang berujar, "*nderek pak yai* ". Perilaku tersebut sebagai bukti bentuk kekuasaan yang ada.

Keberhasilan tokoh agama memimpin masyarakat sekitar menunjukkan semakin berpengaruhnya nilai agama dalam

otoritas membangun lingkungan sosialnya (Mahadi, 2015). Dimana tanpa harus dikordinasi, masyarakat tergerak langung serta merasakan dampak emosionalnya. Dalam stratifikasi sosial, posisi tokoh agama atau ulama memiliki keistimewaan posisi di masyarakat. Bisa sebagai tokoh yang dituakan dan orang yang mengerti segala hal. Oleh karena itu dalam tradisi yang ada, sebagian masyarakat menyebut tokoh agama/ulama ini sebagai pimpinan informal (Azra, 1990).

Tokoh agama atau ulama ini bukan hanya memimpin kegiatan keagamaan yang sehari-hari bersifat ritual, melainkan juga aktivitas lain yang mendukung kehidupan sosial masyarakat desa. Seperti halnya yang dikatakan oleh M. Natsir, sebelum masyarakat Indonesia mengenal tokoh pimpinan formal seperti saat ini, masyarakat Islam desa sudah mempunyai dan mengenal pemimpin lokal yang memiliki relasi keagamaan dalam kehidupan sehari-hari yaitu kyai (Yafie, 1989). Dimana pemimpin informal ini menjadi rujukan segala permasalahan yang ada. Semua itu karena adanya kepercayaan yang telah dibangun sejak lama terhadap para tokoh agama (Natsir, 1973, p. 163).

Relasi yang terbentuk antara ulama dan masyarakat menyebabkan terjadinya pertukaran sosial. Dimana masyarakat menghormati dan menjadikan panutan. Dari sini posisi ulama semakin tinggi dalam struktur sosial yang ada. Adanya pengaruh secara tidak langung dengan menghargai dan menghormati para ulama, menunjukkan kekuasaan yang terbentuk tidak lahir begitu saja (Hannan & Abdillah, 2019). Semua ini karena perilaku sosial ulama yang senantiasa hidup berdampingan menjaga keteraturan nilai serta norma agama yang ada. Ini terjadi dalam kurun waktu yang lama dimana tindakan sosial yang dilakukan tidak memiliki tendensi pamrih (Graaf, 1970). Oleh karena itu, kekuasaan yang terbentuk memiliki otoritas serta pengaruh dengan sendirinya.

Kekuasaan politik tokoh agama menciptakan konfigurasi baru di dalam pemetaan politik lokal. Perwujudan ini terjadi di beberapa daerah yang menyelenggarakan pemilukada serentak tahun 2020. Seperti halnya petahana yang maju kembali untuk dapat menjadi pemimpin daerah (Nuryansah, 2014). Konfigurasi politik lokal nampak ramai diperbincangkan, khususnya yang ada di Kabupaten Malang. Tsunami politik yang melanda Malang Raya tentu berdampak pada keterlibatan ulama yang sangat dominan. Keterlibatan itu dengan memegang kendali atas kekuatan sosial serta politik di daerahnya. Oleh karena itu tidak jarang ulama ini menentukan kemenangan atas para elit lokal yang mencalonkan diri ikut dalam Pemilukada (Malangtimes, 2020).

Tulisan ini menganalisis hasil dari adanya jaring aspirasi masyarakat Kabupaten Malang dalam menyambut pemilukada serentak 2020. Dimana hasil yang ada menyebutkan bahwa keterlibatan elit lokal yang memiliki afiliasi agama dapat menentukan besaran dukungan serta partisipasi pemilih. Secara tidak langsung ini dikhususkan pada ulama yang memberikan dukungan serta ulama yang terlibat langsung dalam pencalonan pemimpin daerah. Sejatinya hanya menjelaskan relasi kekuasaan tokoh agama yang merupakan elit politik lokal. Dimensi tersebut membantu penulis untuk dapat menemukan pemetaan ulama dan para aktor politik yang berperan. Menemukan situasi dan kondisi yang melatarbelakangi serta adanya perubahan-perubahan sosial politik yang akan muncul. Selain itu tulisan ini juga menambah kajian tentang kekuasaan yang bersumber dari kekuatan elit politik lokal yaitu tokoh agama dengan perspektif yang dikembangkan oleh John Gaventa tentang kubus kekuasaan.

Metode

Penulis menggunakan pendekatan kualitatif dengan dida-

sarkan pada hasil akhir sebuah survey politik tentang jarring aspirasi masyarakat. Dalam menulis artikel ini, bukan hasil secara kuantitatif yang di dorong menjadi metode melainkan hanya menggunakannya sebagai langkah awal untuk menganalisa secara kualitatif. Pendekatan kualitatif digunakan penulis sebagai cara berfikir, dimana menyelidiki dan mentafsirkan bentuk-bentuk dimensi kekuasaan politik Ulama. Selain itu studi ini berupaya melakukan eksplorasi terhadap dimensi kekuasaan Ulama di Kabupaten Malang sebagai figur yang menentukan kemenangan calon pemimpin daerah, serta figure elit politik lokal yang mencalonkan diri maju dalam kontestasi politik.

Untuk mencapai tujuan ini, dalam memilih hasil serta mendapatkan data, studi ini menerapkan frame intrinsik yang secara teratur dimulai dari hasil wawancara dan hasil survey yang sudah diidentifikasi (Stake, 2014). Kabupaten Malang dipilih karena para figure elit lokal yang maju dalam kontestasi politik merupakan figur yang sama yaitu dengan latar belakang agama. Selain itu penulis juga menggunakan data sekunder yang bersumber dari hasil tulisan serta berita yang ada berkaitan dengan pemilukada Kabupaten Malang. Tulisan ini adalah momentum yang baik dalam memberikan pemahaman tentang kekuasaan yang dibentuk oleh Ulama. Dimana figur tokoh agama yang berkontestasi memiliki pengaruh penting dalam membentuk jaringan serta besaran partisipasi pemilih tanpa adanya politik uang. Oleh karena itu peneliti menggunakan teori Kekuasaan Powercube sebagai lensa akademik.

Kabupaten Malang

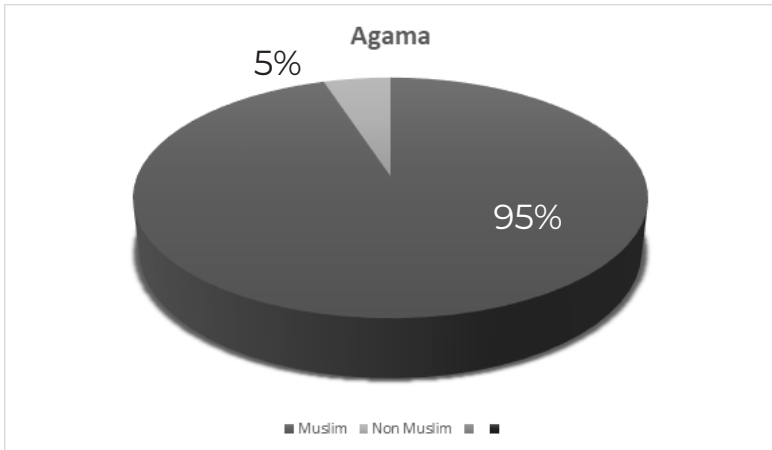
Kabupaten Malang merupakan wilayah terluas kedua di Provinsi Jawa Timur dan merupakan populasi tersebar untuk penduduknya. Kabupaten ini terletak dibagian selatan pulau Jawa,

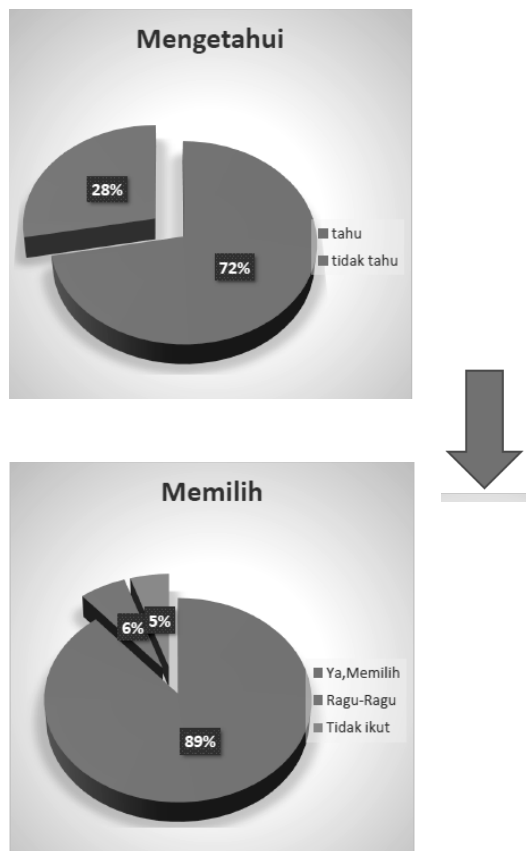
dimana berbatasan langsung dengan Samudra Hindia. Sebagian besar wilayahnya merupakan pegunungan yang berhawa sejuk serta menjadi destinasi wisata unggulan. Selain itu kabupaten ini juga tidak lepas dari cerita masa lampaunya adanya Kerajaan Singhasari dengan rajanya Ken Arok dan Ken Dedes sebagai wanita tercantik yang melahirkan raja-raja dunia. Wilayah Kabupaten Malang terdiri dari 33 kecamatan yang di dalamnya terdapat beragam sektor kehidupan, mulai dari pertanian, perkebunan dan peternakan.

Penduduk mayoritas di kabupaten Malang adalah muslim yang masih sangat tradisional. Ini ditunjang dengan masih banyaknya kegiatan-kegiatan kebudayaan yang berkaitan erat dengan pemaknaan simbolisasi agama. Oleh karena itu masyarakat disini masih melestarikan warisan budaya leluhur dengan nilai-nilai agama yang dipegang teguh. Saat ini Kabupaten Malang dipimpin oleh Bupati yang merupakan ulama dari NU yang pada waktu pemilihan lalu maju berkoalisi dengan petahana dengan mesin partai Golkar dan PKB. Namun saat ini dikarenakan adanya rekomendasi yang tidak pasti, Bupati petahana ini menyeberang ke PDIP dan keluar dari PKB (Malang-post.com, 2020).

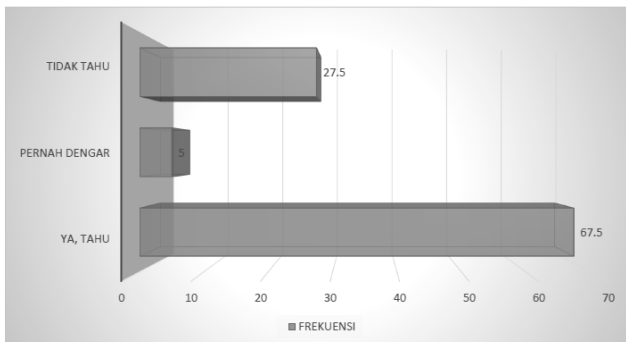
Dari adanya perpindahan ini, menyebabkan para tokoh agama yang pada awalnya mendukung merasa di khianati. Untuk itu para figur politik lokal yang sebagian besar para ulama dengan afiliasi NU berbondong mencalonkan diri serta berebut rekomendasi PKB untuk maju dalam pemilukada Kabupaten Malang 2020. Petahana yang menyeberang partai tidak serta merta mulus dalam melanggengkan kekuasaannya. Karena yang akan menjadi lawan politiknya adalah figur dengan latarbelakang yang sama.

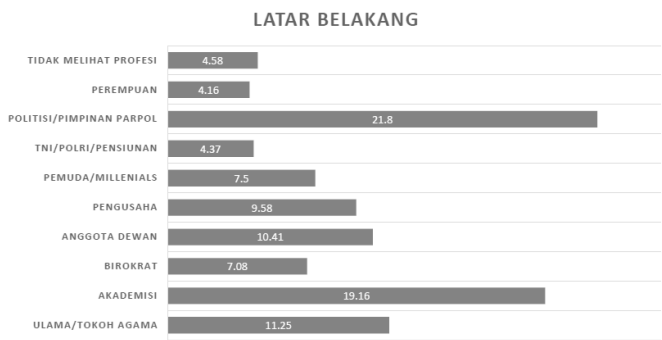
Hasil dan Diskusi

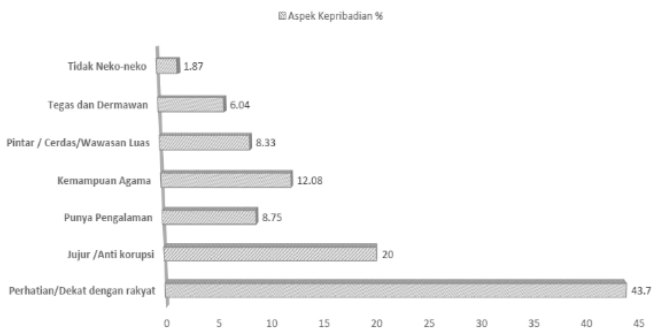
1. Gambaran Awal Hasil Survey

Gambar 1 Faktor Agama

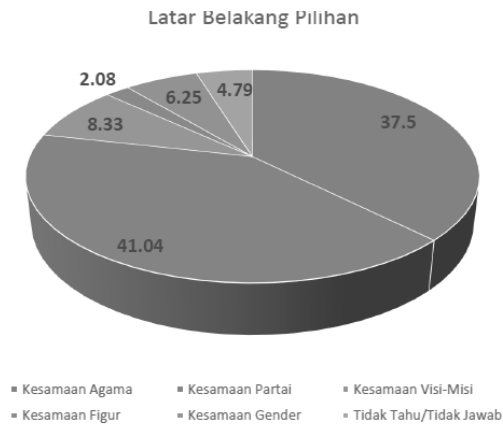
Masyarakat menjadi figur dominan yang menentukan kemenangan tokoh dalam kontestasi politik. Karena dalam sistem demokrasi yang dibangun, masyarakatlah yang dapat memilih tokoh tersebut untuk menjadi pemimpin daerah. Dalam melihat problematika yang ada, memilih tokoh dalam pemilukada tidak lepas dari latar belakang agama pemilih. Sebagai mana yang menjadi indikator *pertama* adalah agama. Agama merupakan hal yang sakral serta bersifat private, dimana hubungan manusia dengan Tuhan menjadi dasar utama. Sebagian besar responden dalam survey ini adalah masyarakat beragama, dengan 95 % muslim dan 5 % lainnya non-muslim.

Gambar 2 Partisipasi Masyarakat

Kedua, tingkat partisipasi masyarakat juga dilihat sebagai bentuk pemahaman pemilih dalam menentukan tokoh pilihannya. Dari hasil yang ada diketahui bahwa mayoritas 72 % masyarakat di Kabupaten Malang sudah mengetahui akan diadakan pemilihan kepala daerah pada September dan 28 % belum mengetahui. Hal ini menunjukkan bahwa proses keterlibatan masyarakat masih ada yang pasif dengan menunggu informasi dari institusi daerah

dalam upaya memberikan sosialiasi terhadap mekanisme pemilihan. Dalam tingkat partisipasi untuk memilih, sebagian besar masyarakat yang sudah mengetahui mereka akan datang pada saat proses pemilihan yakni 89% dan sisanya masih ragu-ragu dalam memilih. Melihat realita ini dapat dijelaskan bahwa masyarakat masih dapat berubah pilihan.

Gambar 3 Pandangan Masyarakat Terhadap Nama Calon

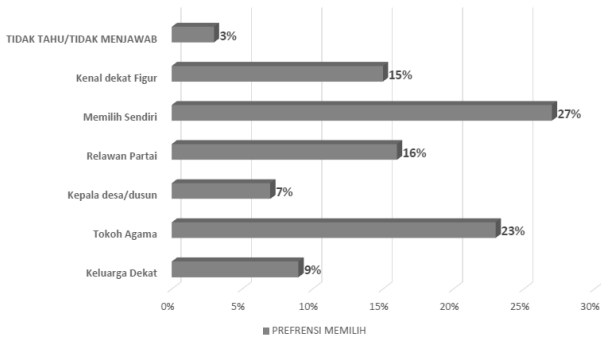
Ketiga, pandangan masyarakat berkenaan dengan tahu serta tidaknya pada pengenalan nama-nama figure yang sudah bermunculan. Ini menunjukkan bahwa masyarakat sudah merespon baik terhadap para kandidat calon pemimpin daerah. Partisipasi masyarakat bukan hanya pada saat mekanisme pemilihan melainkan juga pada saat nama sudah muncul di media dan diketahui oleh publik. Dari 480 responden yang ditetapkan diketahui 67,5 % sudah mengetahui nama-nama kandidat yang akan maju dalam pemilukada kabupaten Malang 2020, 5% pernah dengar, sedangkan 27,5% tidak mengetahui.

Gambar 4 Latarbelakang Calon Pemimpin

Keempat, keterlibatan masyarakat dalam memilih juga dilihat dari pemahaman mereka terhadap latarbelakang calon pemimpin. Sebanyak 21,8 % masyarakat menginginkan politisi atau pimpinan partai politik, dan 19,16 % menginginkan figure akademisi. Ketika agama dijadikan pedoman masyarakat bukan hanya pada tataran sakral, terbentuklah nalar politis para pemilih. Ada 11,25 % responden yang menginginkan ulama/tokoh agama menduduki jabatan politis. Fenomena ini menunjukkan bahwa masyarakat masih memperhatikan faktor agama sebagai nalar berfikir utama.

Gambar 5 Aspek Kepribadian

Kelima, melihat figur bukan hanya terbatas dari latarbelakang saja. Terdapat aspek kepribadian yang juga memberikan dampak terhadap tingkat keterpilihan pemimpin daerah. Sebanyak 43,7 % responden menginginkan figur yang dekat dan perhatian kepada rakyat, jujur / anti korupsi dengan 20% dan kemampuan agama 12.08 %. Ini menunjukkan para pemilih masih begitu sangat tradisional dalam memberikan suaranya. Tindakan-tindakan yang bertentangan dengan pemikiran mereka, secara tidak langsung akan hilang tergantikan dengan nilai-nilai kultural di masyarakat.

Gambar 6 Latarbelakang Pilihan

Keenam, selain latar belakang figur, latar belakang orang memilih juga menjadi factor penting melihat partisipasi masyarakat. Sebanyak 41,04 % melihat kesamaan partai yang dominan dalam pemilih menentukan pilihannya. Pada peringkat kedua, 37,5 % melihat kesamaan agama sebagai nilai dorong untuk memilih figur pimpinan daerah. Selain itu terdapat kesamaan figur, visi-misi dan gender dalam upaya melatarbelakangi masyarakat memilih.

TOKOH YANG BERPENGARUH

TIDAK TAHU/TIDAK MENJAWAB 3%
Kenal dekat Figur 15%
Memilih Sendiri 27%
Relawan Partai 16%
Kepala desa/dusun 7%
Tokoh Agama 23%
Keluarga Dekat 9%
0% 5% 10% 15% 20% 25% 30%
PREFRENSI MEMILIH

Gambar 7 Pengaruh Tokoh Dalam Memilih

Ketujuh, pengaruh tokoh dalam memberikan preferensi pilihan juga memberikan dampak yang positif bagi partisipasi masyarakat. Sebanyak 27 % responden mereka sudah yakin dengan pilihannya sehingga pendapat orang lain hanya dijadikan pembanding. Selain itu 23 % menyebutkan tokoh agama/ulama merupakan orang yang dapat merubah pilihan mereka. Untuk factor yang lain, responden mengatakan bahwa kepala desa, keluarga serta relawan partai juga memberikan pengaruh terhadap pilihan masyarakat.

Partisipasi masyarakat dalam menentukan pilihan setidaknya terlihat dari hasil yang didapatkan. Membentuk persepsi di masyarakat tidak secara langung dapat dilakukan. Harus ada mekanisme yang jelas sebagaimana indikator yang muncul pada jaring aspirasi masyarakat Kabupaten Malang menyambut pemilukada serentak 2020.

2. Tokoh Agama: dari Gerakan Kultural ke Politik

Pengaruh tradisi dalam membangun budaya politik memang

menimbulkan beragam bentuk kekuasaan. Menurut penjelasan Clifford Geetz (1981) tokoh agama atau ulama ini disebut sebagai *cultural broker*. Ini terjadi karena ulama pada awalnya hanya memiliki gerakan kultural kemudian terlibat dalam politik praktis. Posisi ini menyebutkan, bahwasanya tindakan tokoh agama yang hanya memberikan *doa* serta arahan kemudian terlibat langsung dalam ranah negosiasi politik. Seperti yang ada dalam survey ditemukan, ada tiga tiga tokoh agama dengan latar belakang kesamaan organisasi maju dalam merebutkan rekomendasi partai politik untuk dapat menjadi Calon Bupati. Peran ini sejatinya merubah garis perjuangan tokoh agama seiring perubahan politik masa kini. Seperti yang dikemukakan oleh Yusuf pada wawancara 29 Januari 2020 bahwa,

> "...semenjak ganti pemimpin, terus bupati lama kena OTT KPK. Suasana politik di Kabupaten Malang ini *adem ayem*. Tapi setelah pergantian dari wakil ke bupati, sudah mulai bergerilya untuk maju lagi 2020. Awalnya maju di PKB, nunggu lama sampai akhirnya diusung PDI-P dan sekarang menunggu lawan dari PKB ini yang belum ditentukan. Yang maju para tokoh agama NU semua mulai Gus Ali pemilik ponpes di Karangploso, Hasan Abadi yang rektor UNIRA dan Umar Usman ketua PCNU juga dokter. Jadi di *sawang* ya rebutan sesama kader NU dan para *Ulama*."

Bentuk perubahan yang terjadi menunjukkan adanya kebutuhan yang saling berkesinambungan. Adanya simbiosis mutualisme dalam merealisasikan kebutuhan tertentu demi mendapatkan serta masuk pada kekuasaan yang ada. Menurut salah satu santri yang berasal dari Pondok Pesantren di Kabupaten Malang menyebutkan,

> "..minimal kalo ada orang datang kesini,dan butuh sama pak Yai yah kita bisa makan enaklah. Karena orang itu pasti memberi bantuan. Kalo kata santri lain yang sering datang ya para *pang-gede* (sebutan untuk orang memiliki jabatan), pokoknya pasti ada maunyalah kalo kesini.." (wawancara pada 10 Februari 2020)

Tindakan yang terjadi demikian menunjukkan bahwa kekuasaan tokoh agama memiliki bentuk paten. Ketika ada elit politik yang datang berkunjung, pasti ada transaksi yang terjadi, entah itu dalam bentuk kesepakatan atau hanya legitimasi dukungan. Pola itu terjadi juga dalam kampanye elit yang memanfaatkan langgar sebagai bentuk pertukaran politik. Dimana elit politik mendapatkan legitimasi moral dari kyai kampong atau pemilik langgar.(Pradana, 2019) Pada politik praksis, perilaku yang dilakukan tokoh agama memberikan legitimasi dengan memakai nalar agama menunjukkan bahwa agama mampu memberikan kekuatan yang besar bagi elit untuk dapat bergerak mengikuti kontestasi politik. Sehingga yang terjadi para elit merasa agama menjadi profane.

Meminjam pendapat Peter L. Berger (1991), dikatakan bahwa agama merupakan langit suci yang dapat dijadikan sebuat instrument dalam menguatkan tindakan politik dari seluruh tindakan yang dilakukan manusia. Selain itu bagi Geertz (1981), kyai tidak saja merupakan pemilik otoritas dalam menjalankan kekuasaan di pesantren. Dirinya juga memiliki kekuatan di dalam struktur masyarakat dimana kekuatan itu menjadi suatu hal yang berharga. Pendapat ini sejalan dengan yang dijelaskan Gaventa, bahwa perilaku tokoh agama ini berada dalam dimensi kekuasaan level.

Disisi lain kekuasaan tokoh agama juga di dasari oleh kepemimpinan kharismatik yang dimilki dimana itu terpusat pada kekuataan personal (Webber, 1968). Pada konteks menuju pemilu-

kada Kabupaten Malang 2020, tokoh agama ada *patron* bagi umat serta pengikutnya, dimana hubungan itu menciptakan relasi yang bersifat *paternalistic*. Kemampuan tokoh agama dalam bidang agama menempatkan dirinya sebagai otoritas yang baik dimana nalar agama menjadi utama. Adanya fatwa serta petunjuk yang tokoh agama bagi kepada pengikutnya senantiasa dijadikam pedoman sosial serta politik. Itu juga yang dilakukan oleh para elit politik ketika datang berkunjung menemui tokoh agama. Dengan adanya pengakuan itu, partai politik yang memiliki tokoh agama sebagai bakal calon pemimpin di daerah tidaklah heran karena dalam setiap wilayah yang dituju saat kampanye memiliki pemilih (Pradana, 2020).

Pada masyarakat yang masih memegang tradisi, perilakunya senang akan hal yang bersifat tradisional. Petuah para tokoh agama ini mensegmentasi pemikiran masyarakat lokal. Dengan begitu masyarakat dapat memenuhi apa yang menjadi keinginan tokoh agama. Gejala politik tokoh agama ini juga menjadi permasalahan beberapa pihak yang juga ada menyayanggkan bahwa tokoh agama yang disukainya mendadak kehilangan wibawanya ketika gagal menjadi calon anggota DPRD di Kabupaten Malang, dijelaskan oleh Anas bahwa,

> "gagalnya kyai dalam politik juga tidak lepas dari kemampuan finansial yang dimiliki, sejatinya cost politik yang besar tidak bisa menutup semua kebutuhan kyai tersebut untuk terus maju menjadi anggota dewan. Bahkan saya sendiri yang merupakan kader NU dan ikut PKB dan sudah minta restu para Ulama juga gagal..." (wawancara, 8 Februari 2020)

Kegagalan tokoh agama dalam politik seperti yang dijelaskan bahwa semua itu terlebih pada kemampuan ekonominya. Keter-

tinggalan tokoh agama dalam melakukan akses ekonomi juga tidak jarang membuat beberapa kyai kesusahan menutup biaya operasional yang ada dalam pondok pesantren. Oleh karena itu tidak heran, banyak tokoh agama yang tergiur untuk melakukan politik praksis dengan meng-iyakan permintaan elit politik untuk menjadi penasehat spiritual. Disinilah sering terjadi perbedaan paham antara tokoh agama dan elit politik. Ketidakmampuan tokoh agama dalam memanagemen konflik yang ada juga menyebabkan kyai atau ulama ini kehilangan kesakralannya. Seperti yang pernah terjadi pada Ustad Abdul Somad yang kondang di televisi dan merupakan bagian dari pegawai negeri sipil mulai masuk dalam politik dengan mendukung salah satu calon presiden. Pada akhirnya banyak kajian beliau yang dibatalkan dan di bubarkan oleh kelompok lain yang berseberangan (Republika.co, 2019).

3. Tokoh Agama Membangun Jaringan Sebagai Elit Lokal

Tokoh agama yang merupakan elit lokal selalu mendapatkan tempat dalam ruang sosialnya, terutama dalam ruang sosial politik. Kemampuan serta pengalaman yang telah di dapatkan merupakan modal sosial elit dalam mempengaruhi orang lain. Oleh karenanya para pemimpin daerah selalu memanfaatkan keterpopuleran para ulama tersebut untuk meraup suara masyarakat dan membangun jaringan hingga level bawah. Bahkan tidak jarang partai politik juga memanfaatkan ulama sebagai mesin utama dalam pemilukada atau calon yang diusung. Dalam masyarakat sering dijumpai adanya figur ulama yang memiliki pengaruh dimasyarakat. Seperti yang dijelaskan oleh Aris pada 10 Januari 2020 bahwa:

> "...saya nanti ikut memilih bupati, tinggal menunggu arahan tokoh masyarakat sekitar atau pak yai (kyai), nanti kalo ndak ngikut pak

yai, malah bingung. Karena biasanya pak yai datang kerumah-rumah sambil njangong (silaturahmi) ya kadang juga ngajak calonnya. Ya kadang juga dapat sangu tapi kalo minta sungkan…"

Tokoh agama yang sering di sebut Pak yai (kyai) di desa inilah bentuk dari adanya pengaruh individu dalam membentuk respon positif di masyarakat. Dalam pemahaman yang ada, tokoh agama atau ulama desa inilah yang disebut elit. (Kartodirdjo, 1992) Pandangan lain menyebutkan menurut Laswell, elit adalah mereka yang memiliki serta mendapatkan lebih dari apa yang dimiliki serta di dapatkan orang lain. Sementara itu Pareto menambahkan bahwa elit ada yang memegang kekuasaan dan diluar kekuasaan (Varma, 2007).

Pada perkembangannya, tokoh agama tidak saja mengajar dan terlibat langsung dalam kehidupan masyarakat kecil baik di pesantren ataupun jaringan sekitarnya. Tidak sedikit saat ini para tokoh agama menjaditokoh politik, pemimpin daerah, Menteri bahkan pernah menjadi Presiden. Secara umum tokoh agama menjalankan jaringannya masuk dalam struktur organisasi keagamaan, sebut saja Nahdathul Ulama dan Muhammadiyah. Secara tidak langsung afiliasi politiknya masuk kedalam struktur Partai Politik yang memiliki basis keduanya.

Selain itu, tokoh agama juga berperan dalam tataran elit yang memilki sumber ekonomi tinggi. Seperti yang dijelaskan oleh Wawan masyarakat Bululawang yang tinggal dekat Pondok Pesantren An-Nur Kabupaten Malang. Dijelaskan bahwa,

"…minta bantuan kepondok iku yo cepet mas, opo maneh ono sing kesusahan trus mau bikin kegiatan di desa. Kalo disini pak Yai X itu loman banget…" (wawancara narasumber 10 Februari 2020)

Tindakan yang dilakukan oleh tokoh agama di lingkungan sekita juga menunjukkan betapa besar dan peran serta dirinya membangun relasi dimasyarakat. Dimana itu merupakan dimensi kekuasaan pada tataran level. Yang menganggap bahwa tokoh agama memiliki sumber finansial tinggi. Pengaruh tokoh agama sebagai figur yang diperhitungkan partai politik nampak dalam hasil survey yang ada.(*lihat table ulama lebih disukai)* Jaringan masyarakat lokal menangkap apa yang dilakukan oleh partai merupakan bentuk pragmatisme politik. Seperti yang dikatakan oleh salah satu kepala dusun di Kecamatan Pakis, Kabupaten Malang mengatakan bahwa,

> "dhateng mriki niku tiyang-tiyang seneng dumateng calon saking pondok, tirosipun kathah ingkang maju gantos pak Rendra. Sing penting mas ora korupsi trus ngerti butuhe rakyate " (hasil wawancara dengan narasumber, 10 Februari 2020)
> (disini ini orang-orang suka kepada calon yang berasal dari pondok, katanya banyak yang maju menggantikan pak Rendra. Yang penting jangan korupsi dan mengerti kebutuhan rakyat)

Pendapat yang dikatakan masyarakat itu merupakan sebuah modal sosial yang dimiliki seorang tokoh agama, dimana latar belakang pondok dan citra di masyarakat membuat sebagian orang yakin bahwa dirinya tidak korupsi. Karena pasti takut dengan agama dan Tuhan. Meskipun tradisi politik sarung saat ini menjadi alternatif pilihan elit dengan latar belakang berbeda. Melihat realitas yang ada, performa politik para ulama ini juga tidak kalah dengan para figur partai. Para ulama dinilai cukup memiliki aura politik yang menarik. Oleh karena itu banyak yang memprediksi dan menebak strategi kampanye yang digunakan. Dalam pemahaman teori powercube yang dijelaskan Gaventa,

kekuasaan tokoh agama yang ada berada dalam dimensi level. Oleh karena tokoh agama ini menjadi elit lokal yang memiliki dukungan politis untuk dapat mencalonkan diri dan di calonkan oleh partai politik.

4. Tokoh Agama Membangun Jaringan Partai Politik

Pemilukada Kabupaten Malang yang akan digelar serentak pada bulan September ini harus diundur karena adanya wabah Covid-19. Dengan begitu partai politik yang sudah memiliki calon untuk diusung merasa seharusnya masih bisa untuk memilik calon alternative. Inilah yang saat ini di lakukan oleh Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Berpindahnya kandidat terkuat yang merupakan petahana tentu menimbulkan konflik secara internal terlebih, sang calon menyeberang ke PDI-Perjuangan (Malang-post.com, 2020).

Banyaknya kemenangan para elit politik tidak lepas dari penguasaan elit terhadap jaringan lokal yang ada di wilayahnya terutama tokoh agama dan para santri. Dalam konteks Powercube Gaventa, partai politik merupakan bentuk kekuasaan yang ada atau terlihat. Dimana kekuasaan itu merupakan bentuk legitimasi negara dalam sistem demokrasi saat ini. Tentu saja dengan aktor politik yang menjalankan pergerakan partai. Mulai dari pusat hingga ke tataran *grassroot* (Gaventa, 2006).

Pada tahapan ini para tokoh agama yang memiliki kemampuan politik serta finansial cukup berlomba untuk mendapatkan rekomendasi partai politik. Seperti yang ada di Kabupaten Malang saat ini. Beberapa tokoh agama sudah mulai mencari simpati masyarakat dengan latar belakang keilmuannya masing-masing. Dengan syarat harus mendapatkan dukungan 20% suara jumlah anggota DPRD, sejatinya *cost politic* ini dibutuhkan sebagai bentuk mencari dukungan. Tidaklah heran pada momentum ini, para elit

politik saling jual mahal untuk dukung mendukung.

Melihat fenomena ini, kekuasaan tokoh agama yang ingin maju harus melalui tahapan verifikasi oleh partai politik. Dengan dukungan yang kuat keatas, tokoh agama memiliki potensi untuk mendapatkan rekomendasi pusat. Powercube menjelaskan, kekuasaan pada wilayah politik lokal ini di petakan dalam tiga kondisi dimana saling keterkaitan. *Pertama,* tentang kekuasaan yang terlihat. Praktek politik tokoh agama sudah terlihat dari struktur sosial yang dimiliki serta dibangun di masyarakat. Kemampuan tokoh agama membangun jaringan tidak hanya menguatkan posisi secara politik. Namun juga secara sosial ekonomi yang memandang tokoh agama memiliki derajat tinggi. Oleh karena itu tidak jarang bahwa dengan kekuasaannya yang terlihat, tokoh agama sering di datangi serta dimintai pendapat dan restu apabila ada kebijakan yang di realisasikan.

Kedua, tokoh agama memiliki kekuasaan yang tidak terlihat. Posisi ini sudah terjadi dalam beragam kontestasi politik. Tokoh agama memiliki kemampuan lebih yang tidak dimiliki oleh kebanyakan masyarakat. Biasanya para tokoh agama ini begitu di sakralkan karena kemampuan diluar nalar ini dalam melihat kejadian politik. Strategi ini justru yang sering dimanfaatkan oleh para figur politik untuk menguatkan atas majunya dalam pemilihan. Ini termasuk juga mengajak tokoh agama dalam menetukan tokoh siapa yang di usung oleh partai politik menjadi calon pemimpin.

Ketiga, tokoh agama memiliki kekuasaan tersembunyi untuk dapat menetukan kepastian siapa figur yang diusung dalam pemilihan. Selain itu posisi tokoh agama menggambarkan kepastian dukungan yang akan diperoleh nantinya. Seperti yang dijelaskan oleh Supono bahwa,

"...dalam dukungan kita hanya ngikut pimpinan, disini yang dihor-

mati salah satunya pak yai yang memiliki pondok pesantren itu. Kalo ada rame-rame politik pasti kita langsung diberi. Memang bukan pak yai langsung tapi katanya semua itu dari beliau." (wawancara narasumber 12 Februari 2020)

Tindakan yang dilakukan oleh tokoh agama menunjukkan peran dalam menentukan sumber-sumber kekuatan bagi partai politik dalam memenangkan kandidat yang diusung pada pemilukada. Ini semua terkait dengan keuntungan yang didapatkan serta posisi yang dimiliki sebagai bentuk kekuasaan antara aktor politik dan pemilih (Gaventa, 2006).

5. Posisi Tokoh Agama dalam Politik

Pancasila hidup dan berkembang dalam berbagai macam pandangannya. Ini terlihat dari sila 1 yang mendasari sila-sila berikutnya. Nilai ini menunjukkan bahwa pemahaman masyarakat Indonesia akan agama melandasi setiap pola kehidupan secara sosial maupun politik. Di sisi lain, kehidupan berpolitik dan negara tidak dapat berjalan tanpa masyarakat beragama. Kehidupan politik ini tercermin dari adanya nilai agama yang dijadikan dasar ideologis terbentuknya partai politik. Menurut Gunter W Remmling (1976), melihat agama dan politik sebagai dua nilai yang memiliki kesan tolak belakang namun keduanya memiliki peran sosial sebagai alat pertukaran di masyarakat. Agama adalah moralitas bagi masyarakat menjalankan kehidupan dimana ada aturan, nilai dan norma yang melandasi. Sedangkan politik selalu identik dengan kekuasaan dan kebijakan yang dibuat.

Sebagai contoh yang terjadi di negara muslim. Tokoh agama/ulama memiliki peran penting dalam mengamati dinamika politik di sana. Meskipun peran tokoh agama berbeda saat itu dengan kekuasaan Islam beberapa abad yang lalu. Namun ada

satu peran yang tidak bisa ditinggalkan bahwa tokoh agama merupakan benteng moral yang ada di masyarakat. Oleh karena ini posisi tokoh agama ini memiliki potensi politik yang sangat besar. Posisinya di rasa bisa memberikan legitimasi terhadap kebijakan yang dibuat oleh pemerintah. Dan tidak jarang para tokoh agama diajak untuk bersama mempertahankan stabilitas pemerintahan, mendeligitimasi pemerintah dan memimpin revolusi (Anwar, 2015).

Pendapat lain menyebutkan bahwa Kiai sebagai patron masyarakat sangat menentukan arah dukungan pada pemilihan umum dan kedudukanya sebagai elit lokal dan juga memimpin pesantren. Kiai juga merupakan tokoh agama dan sebagai agen sosialisasi politik, sehingga secara otomatis tidak bisa lepas dari kepentingan politik seperti diketahui bahwa sosilaisasi politik merupakan suatu proses sosialisasi sejak dini yang di dalamnya melibatkan keluarga, sekolah dan juga tokoh agama (Rush, M. & Althof, P, 2007, p. 35).

Tokoh agama atau ulama dalam tatanan yang ada di masyarakat memiliki pengaruh yang besar (Salehudin, 2016). Dalam tatanan yang ada, tokoh agama tidak ubahnya guru bisa secara formal maupun informal karena sebagian memiliki pondok pesantren. Pada wilayah praksis, pengaruh tokoh agama ini diperhitungkan saat pemilukada berlangsung. Kemampuan tokoh agama yang memiliki posisi terhadap santri dan jamaahnya dirasa berdampak besar. Seperti yang dijelaskan oleh Anas Muhammad, simpatisan NU Kabupaten Malang bahwa,

> ” para ulama punya posisi yang cukup besar dalam pemilihan bupati mendapatang, terbukti dari nama-nama yang ada banyak tokoh NU baik dari masing-masing organisasi yang ada. Setiap tokoh punya banyak pengikut, ini yang menarik dilihat namun

tetap pada memperhatikan kebaikan organisasi juga." (wawancara narasumber, 8 Februari 2020)

Kemampuan tokoh agama untuk berpotensi sebagai pemimpin daerah sejatinya terlihat bukan hanya kali ini saja. Kejadian yang terjadi di Kabupaten Malang merupakan bagian kecil. Sehingga dalam pemilukada, tokoh agama ataupun kyai ini menjadi acuan bagi masyarakat umum / santri untuk menentukan pilihan. Selain itu juga partai politik juga dimudahkan dengan adanya sumber kekuataan pribadi yang dominan. Sudah banyak ditemui dalam pemilu atau pemilukada, kekuatan tokoh agama/ kyai sering di datangi para elit politik hanya untuk menanyakan arah dukungannya. Inilah yang terjadi sebagai bentuk kekuasaan tokoh agama dalam politik. Melihat tokoh agama dalam politik, setidaknya bisa di katakan bahwa alasan dipilihnya tokoh agama ada dua hal, pertama tokoh agama memiliki kepribadian yang di segani masyarakat sehingga posisinya menjadi kuat. Kedua, tokoh agama biasanya lahir serta hidup dalam struktur sosial tinggi atau dalam kalangan berada (Turmudi, 2004: 95).

Pemahaman inilah yang terjadi dalam kontestasi politik lokal dimana kekuatan tokoh agama/ulama membentuk relasi kekuasaan bagi para pengikutnya. Seperti halnya yang ditemukan dari hasil wawancara pada 20 Januari 2020, menurut Muklis:

> " ...sekarang kabupaten malang bingung mencari calon yang pas, yang terpenting ya dekat dengan masyarakat kecil, ya jujur, ya baik orangnya, pokok yang saya pilih sesuai dengan agama dan orangnya juga paham tentang agama.."

Pendapat ini menekankan, selain pemahaman nilai dan norma yang biasa terjadi di masyarakat. Faktor agama juga

menjadi dorongan yang muncul sebagai bentuk penegasan atas agama yang diyakini. Cara lain pun pernah terjadi ketika ada institusi agama yang mengeluarkan fatwa haram suatu agama terkait dalam pilihan golongan putih. Ini dilakukan dalam rangka membentuk identitas politik bagi agama tertentu. Oleh karena itu banyak elit politik berlomba menjadi pemimpin yang identik dengan nilai agama sebagai strategi utama.

Sebagai patron, politik tokoh agama menjadi salah satu elit politik yang ditunggu sikap politiknya pada pemilukada, sehingga perlu untuk menyikapi perkembangan politik yang sedang berlangsung. Biasanya cara yang dilakukannya menggunakan mimbar atau panggung politik, seiring berkembangnnya teknologi pola yang dilakukan berbeda. Perkembangan teknologi menjadi alternatif untuk memyampaikan sikap kiai dalam mendukung paslon dan mempengaruhi patisipasi pemilih, penggunaan media sosial sebagai sarana sosialisasi (Rush, M. & Althof, P, 2007, p. 35).

6. Sisi Dilematis Tokoh Agama Berpolitik

Dalam kontestasi politik yang ada, kekuasaan tokoh agama sebenarnya tidak terbatas tiga rumusan yang dijelaskan oleh Gaventa. Ada hal lain yang dapat dilakukan ketika kekuasaan tokoh agama menjadi alternatif pilihan dengan mengedepankan moral agama. Tokoh agama menjadi klaim atas kebenaran politik yang ada. Bukan dalam ranah yang terlihat, tidak terlihat dan tersembunyi. Namun semua itu berada dalam ranah etis dan non etis. Peran tokoh agama yang sudah berafiliasi pada partai politik masuk ke dalam ranah etis dan non etis (Nuryansah, 2014). Pendapat ini seperti yang dikemukakan oleh Anas Muhammad yang berpendapat bahwa,

“Ulama gagal politik itu wajar terjadi, yang dikuasai sepenuhnya

hanya jamaahnya sendiri, ketika menginjak daerah lain dengan kondisi politik yang tidak stabil, yang ada hanya bakal di jadikan bercandaan oleh orang. Takutnya sih begitu…" (wawancara narasumber,8 Februari 2020)

Kemampuan yang dimiliki tokoh agama tidak serta merta memuluskan langkahnya maju dalam kontestasi politik. Sebagaimana memainkan pola-pola yang digunakan sebagai strategi politik. Pada konteks pemilukada Kabupaten Malang, elit politik yang merupakan tokoh agama banyak memainkan peran dalam ruang terbuka dan tertutup. Pada ranah tertutup, tokoh agama yang gagal untuk mendapatkan rekomendasi partai politik berpeluang menjadi tim sukses secara tidak langsung dengan mengakomodir para kelompok masyarakat yang berada dalam struktur kekuasannya. Mencoba untuk membentuk dukungan dengan mengkampanyekannya secara diam-diam tanpa dicurigai oleh jamaahnya sebagai bukti dukungan.

Peran ranah terbuka jelas ditunjukkan oleh tokoh agama yang mendapat rekomendasi partai politik yang diusung maju dalam pemilihan. Secara moral tokoh agama tersebut harus siap mendapatkan segala bentuk tindakan politis. Sebagai tokoh agama yang dipandang baik etika dan moralnya, dirinya dapat dengan mudah jatuh apabila kekuasaanya tidak dijalankan sesuai dengan bentuk tindakannya yang di dasarkan pada nalar agama yang berjalan. Jangan sampai nalar agama yang dapat dijadikan program politik dihilangkan dan kemudian diganti dengan kekuasaan politik. Sebab tokoh agama yang memiliki kharismatik kuat bisa saja hilang tidak akan dianggap oleh masyarakatnya sebagai pengikut apabila sudah menjadi elit pragmatis (Pradana, 2020).

Pada tahapan yang terjadi apabila tokoh agama tersebut gagal. Simbol tokoh agama yang sakral dan begitu dihormati oleh jama-

ahnya menjadi hilang begitu saja. Permainan politik yang terjadi tidak saja menghilangkan citranya sebagai seorang ulama. Namun institusinya yang berada dibelakang terkait juga. Moral politik tokoh agama seharusnya dapat dinikmati pada peran pemuka agama, guru spiritual dan guru akademis. Nilai-nilai dasar tokoh agama yang bertindak sebagai pemimpin menjadi landasan kebaikan pada wilayah sosial keagamaan. Karena pada akhirnya tokoh agama bukan berafiliasi serta punya orientasi kekuasaan, melainkan politik moral etis.

Kesimpulan

Pengaruh agama dalam menentukan tingkat keberhasilan partai politik mengusung kepala daerah memang tidak bisa dilepaskan begitu saja. Dengan adanya tokoh agama yang masuk dalam politik praktis tentu tidak bisa dilepaskan dari kekuasaan yang dimiliki. Melihat fenomena pemilukada Kabupaten Malang 2020 nampaknya memberikan peluang untuk para tokoh agama atau ulama bisa maju mencalonkan diri menjadi kepala daerah. Semua itu di dasarkan pada mekanisme dukungan partai politik. Dalam membangun kekuasannya tokoh agama menjadikan kekuataan personal sebagai modal awal terjun di dalam politik. Popularitas dari para jamaahnya merupakan jaminan ketika ingin mencalonkan diri. Selain itu kekuasaan tokoh agama juga bersumber dari status sosial yang lahir dari pengakuan masyarakat. Dimana tokoh agama tidak hanya memiliki kemampuan akademis tinggi namun juga finasial yang cukup.

Sebagai elit politik lokal, kekuasaan tokoh agama di Kabupaten Malang juga nampak membangun jaringan pada organisasi politik serta keagamaan. Kekuasaan ini menunjukkan bahwa tokoh agama berada pada level, bentuk serta ruang yang sejalan dengan pergerakan politik praksis. Dimana kekuasaan diten-

tukan dalam sebuah mekanisme pemilihan. Peranan tokoh agama sebagai patron dimasyarakat menciptakan keteladanan yang disegani termasuk pada tindakan politiknya. Membangun jaringan dari gerakan kultur menuju gerakan politik semakin menguatkan tokoh agama untuk berkontestasi.

Secara politik, kemampuan tokoh agama dalam mengontrol serta menghimpun massa tidak bisa dikesampingkan ketika kekuasaan itu ditunjang nilai-nilai tradisi yang terbentuk. Karena pada akhirnya kemampuan tokoh agama dalam berpolitik tidak bisa dilepaskan dari nalar agama yang dimiliki. Etika dan moral yang dibangun tentu menjadi pertaruhan tokoh agama. Oleh karena itu peluang tokoh agama menjadi pemimpin daerah semakin mudah apabila mendapatkan dukungan masyarakat serta partai politik secara menyeluruh.

Sejatinya upaya yang dilakukan tokoh agama dalam berpolitik, bukan hanya dilihat dari model kekuasaannya saja. Masih ada beberapa hal yang dapat dikembangkan oleh peneliti lain. Seperti spiritualitas tokoh agama ketika mengikuti kontestasi politik meskipun bukan hanya tokoh agama muslim melainkan agama yang lain.

Daftar Pustaka

Aswar, H. (n.d.). *Pengaruh Ulama Dalam Politik Di Negara Muslim:* JURNAL ILMU SOSIAL INDONESIA, VOL.2,NO.1,Maret 2015 hal 85-102.

Chalik, A. (2015). *ELITE LOKAL BERBASIS PESANTREN DALAM KONTESTASI PEMILIHAN KEPALA DAERAH DI JAWA TIMUR*. KARSA: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman Vol. 23 No. 2, Desember 2015: 363-381 DOI: 10.19105/karsa.v2312.744

Departemen Agama RI, Ensiklopedi Islam dl Indonesia, Jilid 3,

1987/1988, hal. 989; lihat Juga Azyumardi Azra, "Ulama, Politik dan Modernisasi", Ulumul Qur'an, II,No.7 (1990)

Gaventa, John, "Finding The Spaces for Changes; A Power Analysis", *IDS (Institute of Development Studies) Bulletin*, Vol. 37, No. 6 (November 2006)

Graaf, H.J. de "Southeast Asian Islam in the Eighteenth Century", dalam P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, dan Bernard Lewes (eds.) The Cambridge History of Islam, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970)

Haboddin, M. (2020). Sirkulasi Elite Lokal di Bantaeng. *Jurnal Transformative*, *6*(1), 72–90. https://doi.org/10.21776/ub.transformative.2020.006.01.4

Hannan, A., & Abdillah, K. (2019). *HEGEMONI RELIGIO-KEKUASAAN DAN TRANSFORMASI SOSIAL*. Sosial Budaya, Volume 16, Nomor 01, Juni 2019, pp. 9 - 24

Halim, Abdul, *Politik Lokal; Pola, Aktor dan Dramatikalnya* (Yogyakarta: LP2B, 2014)

https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/17/12/28/p1moo7257-ustaz-abdul-somad-dicekal-pbnu-pemerintah-harus-jelaskan

https://www.malang-post.com/berita/detail/pkb-kocar-kacir/20 februari 2020

http://www.powercube.net/wpcontent/uploads/2009/12/finding_spaces_for_change

https://nasional.kompas.com/read/2018/05/07/15542341/hakim-hti-terbukti-ingin-mendirikan-negara-khilafah-di-nkri?page=all

https://www.malangtimes.com/baca/54314/20200625/214400/pakar-politik-ub-malang-kunci-pilkada-kabupaten-malang-ada-di-nu

Jannah, H. (2015). *KYAI, PERUBAHAN SOSIAL DAN DINAMIKA*

POLITIK KEKUASAAN. FIKRAH: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan Volume 3, No.1, Juni 2015

Kartodirdjo, Sartono (ed.), *Pesta Demokrasi di Pedesaan* (Yogyakarta: Aditya Media, 1992)

Mahadi, U. (2015). KOMUNIKASI POLITIK KIAI PADA KAMPANYE PEMILU. *ADDIN*, *9*(2), 229. https://doi.org/10.21043/addin.v9i2.614

Natsir,M, Capita Selecta, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973)

Nurhadi, Sunarso, PERAN KIAI DALAM MEMBANGUN PARTISIPASI PEMILIH, *JIPPK, Volume 3, Nomor 2, Halaman 169-175 ISSN: 2528-0767 (p) dan 2527-8495 (e) http://journal2.um.ac.id/index.php/jppk*

Nuryansah, M. (2014). TRANSFORMASI KYAI MENJADI POLITISI. *Islamic Review : Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman*, *Vol 3 No 1 (2014): Islamic Review : Jurnal Riset dan Kajian Keislaman*, 233–242.

Pradana, M. Y. A. (2019). *RELASI SOSIAL ELIT POLITIK DAN SESEPUH DESA MELALUI LANGGAR DI KABUPATEN MALANG*. Jurnal Sosiologi Agama: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial Volume. 13, Nomor. 1 Januari-Juni 2019 | ISSN: 1978-4457 (cetak) ISSN: 2548-477X (online) | doi: http//dx.doi.org/10.14421/ | JSA.2019.

Pradana, M. Y. A. (2020). Elite Rationality, Traditions and Pragmatic Politicians. *Journal of Politics and Policy Volume 2, Number 2, Juni 2020*.

Rush, M. & Althof, P. 2007. *Pengantar sosiologi politik*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada.

Salehudin, A. (2016). KONSTRUKSI JARINGAN SOSIAL PESANTREN: STRATEGI EKSIS DI TENGAH PERUBAHAN. *RELIGI JURNAL STUDI AGAMA-AGAMA*,

10(2), 204. https://doi.org/10.14421/rejusta.2014.1002-05

Saputro, A. (2018). AGAMA DAN NEGARA: POLITIK IDENTITAS MENUJU PILPRES 2019. *ASKETIK*, *2*(2). https://doi.org/10.30762/ask.v2i2.912

SP. Varma, *Teori Politik Modern*, terj. Yohannes Kristiarto, dkk. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007)

Stake, Robert E, 2005. The Art of Case Study, London: Sage Publication, Inc

Yafie, Ali "Analisa Perjuangan Ulama di Indonesia", Panji Masyarakat, No. 69 (April 1989)lihat Juga Zamakhsyari Dhofier, Tradisi Pesantren, (Jakarta: LP3ES, 1982).

Zawawi, A., Pd, S., & Pd, M. (2015). *POLITIK DALAM PANDANGAN ISLAM*. *Jurnal Ummul Qura Vol V, No 1, Maret 2015* hal.85-100

Wawancara

Wawancara, Annas Muhammad, Anggota NU dan Direktur lembaga riset lokal pada tanggal 8 Februari 2020

Wawancara, Aris, masyarakat desa Sanankerto, Wajak, pada tanggal 1o Januari 2020

Wawancara, Wawan, masyarakat desa Karangploso, pada tanggal 10 Februari 2020

Wawancara, Muklis, masyarakat desa Purwodadi, pada tanggal 20 Januari 2020

Wawancara, Kepala Dusun di Kecamatan Pakis pada tanggal 10 Februari 2020

Wawancara, Yusuf, masyarakat Turen pada tanggal 29 Januari 2020

Wawancara, Supono, masyarakat Pakis pada tanggal 12 Februari 2020

Sumber Tulisan

- *Praktik Sosial Wanita Kerja Mandiri dalam Merespon Penutupan Lokalisasi di Malang*, diterbitkan di International Journal of Technical Research and Applications (IJTRA), Volume 4, Issue 5 (Sep-Oct 2016), 59-66.

- *Akar dn Implikasi Kebijakan Negara Pada Agama Pribumi dalam Perspektif Sosio-Antropologi Agama* pernah diterbitkan oleh Jurnal Pemberdayaan Masyarakat: Media Pemikiran dan Dakwah Pembangunan, Vol. 2, no. 2 (2018) dengan judul "Kebijakan Negara dalam Mengakomodir Agama Pribumi Perspektif Sosial-Antropologi".

- *Kelindan Etnisitas di antara Agama dan Negara: Studi Kasus Organisasi PITI***,** adalah makalah yang pernah disampaikan dalam 60th Seminar Sejarah Nasional 2017, 13-16 Desember 2017, FIB UGM Yogyakarta.

- *Kitab Klasik PDF Gratis di Internet: Menjelajah Peluang Keberdayaan Literasi*, pernah diterbitkan dengan judul *Kitab Klasik Elektronik Gratis: Menuju Keberdayaan Literasi dan Rekonstruksi Ilmu* di Jurnal Sosiologi Agama, Vol. 5, No. 2, 2013, 55-76.

- *Fenomena Paradoks Gang Seluler*, pernah diterbitkan di Jurnal Sosiologi Agama, Volume 13, No.2 Juli-Desember 2019, 51-56.

- *Kontruksi Media dalam Gerakan Islam Populis 212,* pernah diterbitkan di Jurnal Sosiologi Agama, Vol 12, No. 2, Juli-Desember 2018, h. 261-282.

- *Penolakan Masyarakat Terhadap Gerakan Dakwah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) di Kebumen*, pernah diterbitkan di Jurnal Sosiologi Agama Pada Volume 13, No. 2 (2019) PP. 125-150.

- *Ketiadaan Otoritas Terpusat dalam Fenomena Kontemporer di Indonesia (Kritik Terhadap Teori Otoritas Max Weber),* pernah diterbitkan di Jurnal *Sangkep*, Vol. 2, No. 2, 2019, 197-215.

- *Politik Tokoh Agama (Ulama) dalam Kontestasi Pemilukada 2020 Kabupaten Malang*, belum pernah diterbitkan.

Biodata Penulis

Abd. Aziz Faiz adalah Dosen Sosiologi Agama di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, sekaligus Peneliti Institute of Southeast Asian Islam (ISAIs) Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia memperoleh gelar Master Humaniora dari Sekolah Pascasarjan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, adapun S1 nya ditempuh di Jurusan Sosiologi Agama di lembaga yang sama. Beberapa publikasinya antara lain *The Trajectory of Middle Class Muslim in Southeast Asia* (2019) yang ditulis bersama koleganya di ISAIs hasil risetnya di Indonesia, Malayasi dan Thailand. Selain itu, ada buku *Muslimah Perkotaan: Globalizing Lifestyle, Religion, and Identity*. Yogyakarta: Suka-Press (2016), dan buku hasil riset kolaboratif dengan koleganya berjudul *Khilafah Ahmadiyah dan Nation State* (2019) Email: abd.faiz@uin-suka.ac.id

Ratna Istriyani adalah dosen Program Studi Sosiologi Agama Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ratna lahir di Sleman, 29 Maret 1991. Ia menyele-

saikan studinya jenjang sarjana di jurusan Pendidikan Sosiologi Universitas Negeri Yogyakarta dan magister pada bidang ilmu Sosiologi Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Kajian dan minat penelitiannya ialah kajian Sosiologi Pedesaan, Pembangunan, Ekonomi dan Kebencanaan. Ia tercatat menjadi dosen di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sejak tahun 2018, setelah sebelumnya menjadi dosen di STAIN (sekarang IAIN) Kudus dari tahun 2016-2017. Ratna dapat bisa dihubungi melalui email: ratna.istriyani@uin-suka.ac.id/ ratna.istri@gmail.com atau nomor telepon 0818-0411-7697

Mahatva Yoga Adi Pradana lahir di Kota Malang 10 Desember 1990. Lulusan S1 dan S2 Universitas Brawijaya Malang ini merupakan putra asli Malang yang bercita-cita sebagai Walikota Malang namun jalan hidupnya berubah. Yoga sapaan akrabnya menjadi akademisi serta praktisi dalam bidang Sosiologi dan Politik. Saat ini merupakan Dosen Sosiologi Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Kemampuan politiknya diperoleh dari perkuliahan yang di implementasikan dalam tataran survey di beberapa pemilukada Malang Raya. Selain itu dirinya juga mengembangkan program pemberdayaan masyarakat yang sudah diapresiasi oleh Gubernur Jawa Timur dan Walikota Malang.

Nur Afni Khafsoh lahir Wonosobo, 11 Oktober 1991. Saat ini aktif mengajar di Program Studi Sosiologi Agama Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga. Sebelumnya mengajar di STISIP Muhammadiyah Madiun dan Universitas Terbuka. Ia juga aktif dalam organisasi seperti Rumah Gender Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, editorial Jurnal Sosiologi Agama, dan Integrity UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Beberapa karya yang telah dihasilkan seperti Social Practices Self-Employment Women Empowernment In Response to The Post Closing Localization Kebobang, Wonosari, Malang Distict, Adap-

tasi Manajemen Dakwah dalam perubahan Sosial Masyarakat, Pemanfaatan Gadget dalam Memaksimalkan Pelayanan Masyarakat dan lain-lain.

Rezza Maulana, Saya lahir di Yogyakarta tahun 1982, namun merasa kota kecil Kaliwungu di Kabupaten Kendal adalah kampung halaman. Menetap di kampung sejak tahun 1988 untuk menempuh pendidikan dasar hingga menengah pertama di sana, dan menengah atas di ibukota Kabupaten. Kembali ke Yogyakarta tahun 2000 untuk kuliah di jurusan Agama dan Masyarakat IAIN Sunan Kalijaga (sekarang jurusan Sosiologi Agama UIN Sunan Kalijaga). Sekarang menekuni dunia tulis menulis sebagai asisten editor jurnal di universitas yang sama (almamater). Selain itu juga melakukan riset etnografi sebagai peneliti lepas, sembari mencicipi ragam kopi di tiap kota penelitian.

M. Yaser Arafat, lahir di Tanjung Pura, 30 September 1983. Mengajar di Program Studi Sosiologi Agama Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Menyelesaikan studi sarjana S1 di Program Studi Sosiologi Agama 2002-2007. Pada tahun 2011-2013, belajar di Magister Ilmu Antropologi Fakultas Ilmu Budaya UGM Yogyakarta. Minat kajian dan penelitiannya mencakup tema seni, kebudayaan, filsafat, dan spiritualitas. Ia juga menyunting dan menulis beberapa buku, di antaranya buku *Islam Jenaka Mbah Nyut* (2019).

Effendi Chairi lahir di Sumenep pada 19 Januari 1993. Semasa kecil hingga diwasa ia menempuh pendidikan di lingkungan salah satu pesantren di Sumenep, Madura. Setelah dinyatakan lulus pada tahun 2012 ia melanjutkan studi sarjana di Program Studi Sosiologi Agama, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Setelah menempuh pendidikan sarjananya, ia melanjutkan studi magister di universitas yang sama. Dia mengambil konsentrasi Studi Agama dan Resolusi Konflik

pada Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam Program Magister Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga. Tahun 2019 menjadi sejarah dan kebanggaan tersendiri bagi dirinya karena dinyatakan lulus dengan predikat *cumlaude* dan dinobatkan sebagai wisuda terbaik dan tercepat pada Program Magister Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Periode I 2019/2020. Saat ini ia mengabdikan dirinya di Program Studi Sosiologi Agama, UIN Sunan Kalijaga. Beberapa karya ilmiahnya; *Upaya Merangkul Kembali Jemaah Ahmadiyah Indonesia (JAI)*; *Menata Ulang Kerukunan Umat Beragama; Pola Negosiasi dalam Mempertemukan Dua Entitas Pengetahuan yang Berbeda di Ruang Publik (Studi Kasus Penggunaan Cadar di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)*; dan beberapa karya ilmiah lainnya.

M. Mujibuddin SM, lahir di Mojokerto pada 10 Maret 1995. Pendidikan Sarjana Satu ditempuh di UIN Sunan Kalijaga lulus pada tanggal 2017. Pada tahun 2018 melanjutkan studi di kampus yang sama prodi Magister Filsafat Islam dan lulus pada tahun 2019. Minat di isu-isu sosial kegamaan.

Laili Alfi Rohmah, lahir di Kebumen, 02 Desember 1995. Menamatkan studi di Program Studi Sosiologi Agama Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam pada tahun 2017. Pada tahun 2020, meraih gelar Sarjana Strata Dua di Konsentrasi Pekerjaan Sosial *Interdiciplinary Islamic Studies* Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Minatnya adalah kajian-kajian media dan keagamaan.

Semua tulisan dalam buku bertajuk *Bunga Rampai Sosiologi Agama* kedua ini merupakan pengantar untuk memahami masalah-masalah yang terjadi di tengah masyarakat sekaligus "jendela" untuk melihat perkembangan baru dalam kenyataan sehari-hari serta perkembangan Sosiologi Agama. Di sisa lain, buku daras kedua ini juga merupakan arena pemupukan semangat ilmiah untuk mahasiswa, alumni, dan dosen-dosen muda Program Studi Sosiologi Agama yang akan menjadi cermin untuk melihat fokus atau sasaran kajian Sosiologi Agama terkini.

(Dr. Adib Sofia, S.S., M.Hum, Kaprodi Sosiologi Agama FUPI UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2016-2020)

diandra kreatif

DIANDRA Pustaka Indonesia
Anggota IKAPI
Jl. Melati No. 171, Sambilegi Baru Kidul, Maguwoharjo, Depok,
Sleman, Yogyakarta 55282
Telp/Fax. 0274-485222

ISBN: 978-623-6571-98-9
9 786236 571989